Şûle Yayınları: 28
İslâm Düşüncesi Dizisi: 10

Editör
A.Ali Ural

Redaksiyon - Tashih
Tarkan Kaba

Dizgi
Özlem Derindere

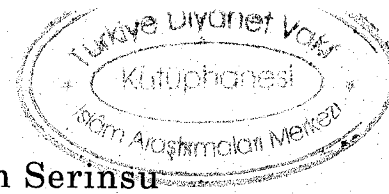
Kapak
Ramazan Erkut

Montaj
Hasan Kurt

Baskı
Zafer Matbaası

Cilt
İstanbul Mücellithanesi

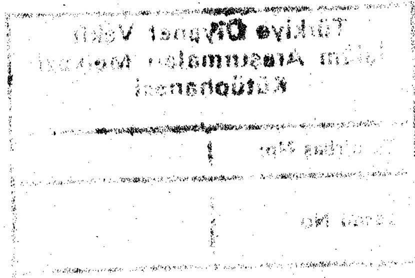
Şûle Yayınları
Piyerloti Cad. Dostlukyurdu Sk.
Yeşil Apt. 1/3 Çemberlitaş - İST.
Tel.: 516 82 93 - 638 32 91 - 638 57 54
Fax: 516 23 36



Dr. Ahmet Nedim Serinsu

TARİHSELLİK ve Esbâb-ı Nüzul

ŞÛLE YAYINLARI
1996



İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Değerli okuyucu,

Aynı dili konuştuğumuz halde anlaşamıyorsak, kavramların yerli yerine oturmadığı bir ülkede yaşıyoruz demektir. Kavgaların kaynağının anlaşmazlık oluşu ise kavramların sınırlarını belirlemeyi acil bir görev haline getirmektedir.

"Tarihsellik" kavramı, ortaya atıldığından bu yana bütün dünyada tartışıldı, tartışılıyor. İthal ettiğimiz pek çok kavram gibi onun da sınırlarını belirleyememiş olmamız, tartışmalarımızdan bârika-i hakikat doğmasını engelliyor.

"Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü" ve *"Sa'lebe Kıssası-Esbâb-ı Nüzule Yeni Bir Yaklaşım"* kitaplarından sonra **Dr. Ahmet Nedim Serinsu**'nun yeni bir eseriyle karşınızdayız. *"Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul"*, tarihsellik kavramını esbâb-ı nüzul bağlamında ele alırken, bu kavramın yerli yerine oturması için ciddi bir çaba sarfediyor.

Ufkunuzu genişleteceğini umuyoruz.

Şûle

ÖNSÖZ

Ankara'da yapılan bir sempozyum... Bir dinleyici, ak sakallı, sevimli...

Derin derin dinliyor tebliğleri...

Soruluyor:

— Tarihsellik ... Kur'ân'ın tarihselliği ?

— Kur'ân-ı Kerîm'in tarihi demek. Mukaddes Kitabımızın tarih boyunca değerini yitirmediği, bütün çağlara hitabeden hükümler ihtiva ettiği demek.

Bu çalışma, *" Tarihsellik kavramının doğuşu, gelişimi, anlamı nedir?"* ve *"Bu kavramı kendi kültürümüze nasıl nakleder, nasıl kullanabiliriz?"* sorularına bir cevap arayışıdır.

Böyle bir arayışın nedeni ise içerisinde yaşamakta olduğumuz kültür buhranıdır. Bu zihniyet ve dolayısıyla kavram kargaşasının uzun yıllardır kültür hayatımızı etkilediği bilinen bir gerçektir. Bu ortamdan sahih geleneğimize dayalı bir zihnî ortama intikalin nasıl olabileceği hakkında fikir üretmek ise hepimizin sorumluluğudur. Aksi halde *"yaşanmış-*

denenmiş" i hayatımıza, reel olana nasıl aktarabiliriz ?

Öte yandan bu durumun *Kur'ân-ı Kerîm* üzerine araştırma yapanları ve Kur'ânî araştırmaları etkilediği de bir diğer vakıadır. Bu sebeple Batı kültürüne ait, anlam içeriği geniş, bir o kadar da kapalı ve bulanık tarihsellik kavramını, kendi kültür alanımızda kullanınca anılan durum, bütün yönleriyle ortaya çıkmaktadır. Hatta Kitab'ı bir, Peygamber'i bir insanlar arasından bazıları, bu kavramı kullanan diğer bazılarını daire dışı ilan edivermektedir. Bu gerçekten üzüntü verici bir durumdur. Bu durumdan çıkış ancak birbirimizi anlamak (anlar gözükmek değil) ve anlamaya niyet etmekle mümkündür. Aynı zamanda kullandığımız kavramları tarif etmemiz de lâzımdır. Düşünce faaliyeti, kavramlar üzerine bina edildiğine veya onlarla vücut bulduğuna göre kullandığımız kavramı hangi anlam çerçevesi, içeriği ile aldığımızı belirtmeliyiz. Bunu yapabilmek ise bu kavramı kendimize (kültürümüze) mâl edebilmemize, yani yaşıyor olmamıza bağlıdır. Onun da temelinde, kavramın tarihini ve hangi anlam içerikleri ile kullanıldığını, hangi kültüre ait olduğunu bilmek vardır.

İşte bu bakış açısıyla tarihsellik kavramını esbâb-ı nüzul bağlamında ele alıp incelemeye çalıştık. Önce bir felsefe problemi olarak tarihsellik kavramının tarihine, tarihteki serüvenine ve kullanım alanlarına, anlam içeriklerine dair bilgiler sunmaya çalıştık. Sonra da bu (ve benzeri) kavramları kendi kültürümüze nasıl mâl edip içselleştireceğimizi, yaşayacağımızı esbâb-ı nüzul bağlamında ele almayı denedik. Bölümlerin ilki, nakil temelli olduğu için soyut kaldı. Fakat ikinci bölümde, yorum ve tahlil temelli bir yaklaşım içinde olmaya çalıştık.

"Kur'ân'ın tarihselliği" konusuna, burada ifade etmeye çalıştığımız fikirlerin bu konudaki tartışmaya kaynak olması gerektiğini düşündüğümüzden, özellikle girmedik. Çalışmamız baştan sona incelendiğinde bu özellik görülecektir.

Bu vesileyle böyle bir çalışmaya bizi teşvik eden muhterem hocalarım **Prof. Dr. Salih Akdemir** ve **Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar**'a teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmamızı okuyarak tenkid eden ve tashihlerini lütfeden sevgili arkadaşlarım **Doç. Dr. Hâlis Albayrak, Doç. Dr. Mehmet Akkuş, Doç. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Doç. Dr. Mehmet Özdemir, Doç. Dr. Recep Kılıç, Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Uyanık** ve **Dr. Ömer Özsoy**'a kalbi teşekkürler ederim.

Cenâb-ı Allah'tan tevfikini niyaz ederiz.

Ahmet Nedim Serinsu

GİRİŞ

A- Tarihsellik Problemi ve Açıklanması

Tarihsellik denilince ne anlıyoruz? Bu temel soruya verilecek ilk cevap, bu kelimenin felsefeye ait bir kavram olduğudur. O halde kavram nedir ?[1]

Kavram, insanî bir yapıp etme olarak düşünme faaliyetinin temel aracıdır. Çünkü kavram her tecrübenin ve bir o kadar da varolanların durumunun hepsinin üzerinde cereyan eden bir olayı hazırlayarak[2] düşüncenin oluşması ve ondan başka fikirlerin doğmasını sağlar.

O halde kavram bir fikirdir[3], bir bilgidir.[4] İnsan bir fikri, bir bilgiyi de ancak bazı işaretlerle yani dille ifade eder. Bir kavram dille ifade edildiğinde terim adını alır.

1- Burada bütün felsefe tarihini kaplayan, felsefenin bu temel sorusuna ne konumuz ne de ihtisasımız sebebiyle girmek durumunda olmadığımızı belirtmek isteriz. (Ayrıntılı bilgi için 2. sayfadaki dipnotta kullanılan kaynaklara bakılabilir.)
2- Doğan Özlem, *Mantık*, Ara Yay. İst 1991, s. 57.
3- G. Deleuze - F. Guattari, *Felsefe Nedir ?*,(çev. Turhan Ilgaz, YKY İst., 1993 2. baskı.)
4-G. Deleuze - F. Guattari, a.g.e., s.38.

Terim, kavramın kendisi değildir; kavramı dil aracılığıyla anlatan bir dilsel simgedir. Kavram ve terimi aşağıdaki şemada daha iyi anlatabileceğimizi düşünüyoruz.

KAVRAM	TERİM
— Bir şeyin (bir idenin, bir fikrin) zihindeki tasarımı — Düşünülebilen herhangi bir şey — Düşünülmüş olan bu herhangi bir şeye işaret	— Dil aracılığıyla kavramın ifadesi — Kavrama (zihinde düşünülmüş olan herhangi bir şeye) • İşaret eden • Anlamı çağrıştıran bir dilsel simge
— Bir kelimeye biriktirilmiş, depo edilmiş yoğunlaştırılarak yükletilmiş bir bilgi	— Kavramı bir kelime ile hatırlatır ama kavramın kendisi değildir. — Her kavrama lafzî bir karşılık vermek mümkündür. Ancak her kelime terim değildir.[1]

İşte tarihsellik de tarih yapan bir varlık olarak insanın, tarih hakkında edindiği tecrübelerin ve bu alanla ilgili bütün durumların üzerinde cereyan eden zihnî faaliyetinin sonucu oluşan düşünce ve ondan doğan fikirlere işaret eden bir kavramdır. Yani tarihsellik, insanın varlık şartlarından kaynaklanan imkân ve yetenekleri ile bizzat yaşadığı, tecrübe ettiği bir durumla, tarihle ilgilidir. Dolayısıyla filozoflar, tarih üzerine[1] zihinsel faaliyette bulunurken, insanın reel olarak yaşadığı[2] *"tarih"* üzerine tasarımlarından bir fikri, bir ideyi, bir bilgiyi dilsel bir simge olarak *"tarihsellik"* kelimesi ile ifade etmişlerdir. Onlar tarih alanı ile ilgili birikimlerine ait bir şeyin (fikrin) tasarımını yoğunlaştırarak bu kelimeye yüklemişlerdir.

Filozoflar, tarih alanına ait bu fikrin (tarihsellik) tasarımını dil aracılığıyla ifade ederken bu terimin anlamını da belirtmişlerdir. Böylece tarihsellik kavramının içerdiği bilgileri aydınlatmak, kullandıkları bu dilsel simge ile (terimle) ne kasdettiklerini ifade etmek istemişler, kısaca *"tarihsellik nedir?"* sorusuna cevap aramışlardır. Burada insanın pratik hayatta yaşadığı bir durum ortaya çıkmıştır: *"Bir kavramın tarifi konusundaki izafilik"*. Dolayısıyla insan, hiçbir tarifin bir kavramı bütün yönleriyle ifade edemeyeceğini, bir kavramın tarifinin (anlamının) her zaman değişebileceğini veya bir kavramın tarifinde yanılmanın mümkün olduğunu tecrübesi ile öğrenmiştir. Meselâ insan, asırlar boyu *"dünya"* kavramını bugünkü anlamından (anlam içeriğinden)

1-Necati Öner; *Klasik Mantık*, AÜİF Yay, Ankara 1982 4. baskı, s. 16-33; *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF Yay, Ankara 1967, s. 18-19; "İnsanda Öz ve Varoluş", *Felsefe Dünyası* Sayı :1 (Temmuz 1991), s. 2-11; "Kavram" *Felsefe Dünyası* Sayı : 7 (Mart 1992)s. 2-5; Doğan Özlem, *Mantık*, s. 57-86, 107-110; Şafak Ural, *Temel Mantık*, Çağtay Kitabevi, İstanbul 1995 2. baskı, s.13-15. Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB Yay., İstanbul 1993, s. 11 vd; M.Naci Bolay, *İbn-i Sina Mantığında Önermeler*, MEB Yay, İstanbul 1994 s. 13 vd.; Betül Çotuksöken, *Felsefî Söylem Nedir?*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994, s.23-28; Atilla Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara 1973, s.220-221; Bedia Akarsu *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara 1978 2. baskı s. 111; Orhan Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982 6. baskı, s. 205-210, 408; İ. Frolov(ed.), *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Aziz Çalışlar), Cem Yay., İstanbul 1991, s. 263-264.

1- Yani insan eylemleriyle bu eylemlerin sonucunda oluşan başarılarla ve insanla ilgili olaylar üzerine. (Krş. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi 3. Baskı, İst. 1983, s. 167, 312).
2- Çünkü insanlar arasında olup-biten bütün olaylar, ve başarıları üç boyutlu bir zaman (şimdi, geçmiş, gelecek) içinde cereyan etmektedir. (Bkz. T.Mengüşoğlu , a.g.e. s.167-169).

farklı bir şekilde düz olarak algılamıştı. Bugün *"dünya"* kavramının anlamı yuvarlak olarak değişti ama *" bir varolanın zihindeki tasarımı olarak (mahiyeti) "* devam etmektedir.[1]

O halde kavramda değişmeyen bir husus vardır. Bu, kavramın *"seçiklik"* özelliğidir. *"Kavramın seçikliği, bir varolanı diğer varolandan ayıran niteliğidir. Bu nitelik, çerçeve olarak o varolanın ifadesidir. İnsanı attan, nehiri dağdan ayıran, o kavramların seçikliğidir. Bir kavramın seçikliği her zaman herkeste aynıdır."*[2]

Öte yandan kavramda değişen bir özellik vardır. Bu kavramın açıklık özelliğidir. Açıklık kavramın içeriğidir; hem fertlere hem zamana göre değişir.

O halde tarihsellik kavramının bir seçikliği ve bir açıklığı vardır. Tarihsellik kavramının dönemden döneme değişikliklere uğramış olması, her dönemin filozofunun tarihsellik kavramının anlamını (anlam içeriğini) kendi bilgi birikimi çerçevesinde belirlemesi açıklık özelliği sebebiyledir. Bunun da temelinde insan yaratılışı vardır. Her ferdin (filozofun) alış/algılama kabiliyeti, varolana bakış açısı farklıdır. Dolayısıyla filozofun, varolanın (tarihsellik) bilgisine erişmesi, varolanı tanıdıkça, ona nüfuz ettikçe bir zaman süreci içerisinde gerçekleşecektir.[3]

İşte bu sebeplerle tarihsellik kavramının mahiyeti (seçikliği), yani diğer varolandan ayıran niteliği değişmemekte, ama içeriği (açıklığı) değişmektedir.

1- Doğan Özlem, *Mantık* s.59-60, 87, 89.
2- Necati Öner, *"Kavram"*, s.4.
3- Necati Öner, *"Kavram"*, s.4-5.

Tarihsellik kavramını bir felsefî problem kılan bu ikinci durumdur.

Demek ki bir felsefî kavram olarak *"Tarihsellik Nedir ?"* sorusuna herkesi tatmin edecek bir cevap vermek güçtür. Nitekim tarih felsefesi, epistemoloji, hermenötik, linguistik gibi çeşitli alanlarla ilgisi olan bu kavramı, bu sahalarda çalışan ilim/düşünce adamlarından hemen hepsinin yeniden tarif etme teşebbüsü de bunu göstermektedir.

Tarihsellik, felsefecilerin üzerinde görüş birliğine vardıkları bir kavram olmayıp, tarifinde/yorumunda anlaşamadıkları bir kavrama delalet etmektedir. Bu duruma, dilimizin düşürüldüğü kavram fakirliği problemi de eklenince *"historizm* ve *historisizm"* terimlerinin karşılıklarını Türkçe'de hangi kelimelerin tam olarak verebileceği tartışma konusu olmuştur.[1] Böyle olması normaldir; çünkü *"her kavramın bir tarihi vardır."* [2] Bu tarih zigzaglar çizen, gerektiğinde başka felsefî meselelerin içinden veya çeşitli felsefî alanların üzerinden geçen bir tarihtir. Bunun sonucunda *"bir kavramın içinde, çoğu zaman başka sorunlara yanıt veren ve başka alanları varsayan, başka kavramlardan gelme parçalar ya da bileştiriciler bulunur. Bu zorunludur, çünkü her kavram yeni bir şekillendirme gerçekleştirir"* [3]

O halde düşünme faaliyetinin sağlıklı yürümesi için hem kavramların hem de terimlerin bir dilde iyi

1- Bu konu I.B.ölüm'de ele alınacaktır.
2- G.Deleuze - F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s.25.
3- G.Deleuze- F. Guattari, a.g.e., s.25.

ifade edilmiş olması ve anlam çerçevesinin iyi belirlenmesi çok önemli bir husustur.[1] Çünkü *"insanın bütün iradî eylemleri, kazandığı kavramlara bağlıdır."* [2] Halbuki ülkemiz düşünce dünyasına bu açıdan bakıldığında, Tanzimat'tan bu yana önemli problemler yaşandığı görülecektir.[3]

Bu problemleri günümüz açısından iki noktada toplamak mümkündür:

1- Dil problemi,

2- Terimlerin tarifi problemi.

Dil probleminin temel sorusu *"Hangi Türkçe?"* dir. Kavramları dilimize naklederken *"arıtılmış Türkçe"*mi yoksa *"yaşayan Türkçe"*mi kullanılacağı hâlâ önemli ve halledilmemiş bir meseledir. Türkçe telif veya tercüme felsefe eserlerinde bir kavram için her yazar ve mütercimin farklı karşılıklar vermiş olduğu durumlar pek çoktur. Hatta bazı mütercimler, sadece kendi ürettikleri kelimeleri, kavramların karşılığı olarak kullanabilmektedirler.[4]

Dil probleminin doğal sonucu olarak terimlerin tarifi problemi ortaya çıkmaktadır. Özellikle kavram tahlili yapıldığında, hem teorik hem de pratik alanda güçlüklerle karşılaşılmaktadır. Bu güçlükler,

1- Bkz. Yasin Ceylan, "Kavram Üzerine", *Felsefe Dünyası* sayı: 9 (Ekim 1993) s.46-50.
2- Necati Öner, *"Kavram"* s.5.
3- Bu konuda Tanzimat'tan bugüne yazılanlar ve ifade edilenler bir araya toplansa ciltler dolar. Ayrıca bunun yapılmasının da dil kültürümüz ve dilimize sahip çıkma açısından gerekli olduğuna inananlardanız. (Mesela bkz. Hüsrev Hatemi - Yeşim Işıl, *Bir Bilim Dili Mücadelesi ve Tanzimat*, İşaret Yay, İstanbul 1989).
4- Meselâ Aziz Yardımlı'nın tercümelerini okumak bu sebeple mümkün olamıyor. (Bu mütercime yönelik bir eleştiri için bkz. Ahmet Soysal, *"Husserl ve Fenomenoloji"*, *Kitap-lık* sayı: 14 (Mart - Nisan 1995).

"arıtılmış Türkçe kullanılmak istendiğinde ortaya çıkmaktadır."[1] Gözardı edilmiş dil için böyle bir sorun sözkonusu değildir. Bu sebeple Türkçe bu alanda *"yenilenmiş"*, hizmet edilmiş bir dil olamamış ama sadece *"arıtılmış"* bir dil olmuştur. Dolayısıyla da fakirleştirilmiş bir dil haline gelmiştir.[2]

Sonuçta bu durum Türkçe'yi, - düşünme faaliyeti açısından - kavram fakirliği çıkmazına sokmaktadır. Bu da insanımızın, özellikle kültürlü kesimin düşünce dünyasını etkilemekte, ortak kavramların oluşmasında, tarifinde ve kullanılmasında problemlere sebep olmaktadır.[3]

İşte tarihsellik kavramı da ifade edilen bu problemlerin üzerinde cereyan ettiği kültürel ve tarihsel serüveni olan ve bu çerçeve gözönünde bulundurularak değerlendirilmesi gereken bir kavramdır.

1- 2- Arda Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, B.Ü. Yay., İstanbul 1981, s.VII.
Hilmi Yavuz'un Denkel'in bu eserini ve Türkçenin kavramsal fakirliği üzerine görüşlerini tenkidi için bkz. *Dilin Dili*, Arma Yay., İstanbul 1991, s.103-109 (Dilin dili Olsa).
3- Bazı örnekler için bkz. Hilmi Yavuz, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yay., İstanbul 1987, s.124-127; *Dilin Dili*, s.103-142 (Dil Yazıları); Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983 3. baskı, s.163; M.Mukadder Yakupoğlu, "Bir Çevirinin Eleştirisi (Kelimeler ve Şeyler)", *Kitap-lık* Sayı:8 (Mayıs 1994) s.14-15.

B- Araştırmanın Amacı ve Metodu

Tarihsellik terimi, ülkemiz okur-yazarlarının üzerinde durduğu aktüel bir kavram olduğu halde, izafi karakteri ve yukarıda anlatılan problemler sebebiyle Türkçe'deki anlam çerçevesini bulamamış, bu yüzden kullanımında bir kavram karmaşası oluşmuştur.

Kavram karmaşasını sadece bu kavram sebebiyle müşahede etmediğimizden, bu durumu doğal bir sonuç olarak kabul edebiliriz. Zira birçok kavram için aynı durum sözkonusudur.

Ülkemiz aydını kavramları, *"mahiyetini "* (seçiklik) ve anlam içeriğini (açıklık) tartışmadan, onları oluşturan kültürel ve tarihsel serüveni gözardı ederek [1] kendi kültür alanımıza taşıdığı sürece anılan durum, kimlik problemimizin bir temel boyutu olarak devam edecektir.

Bu çalışmamızda öncelikle tarihsellik kavramını esbâb-ı nüzul çerçevesinde ele alıp inceleyerek bu

1- Bkz. Ahmet İnam, "Felsefe Sömürüsü", *Felsefe Dünyası* Sayı: 16 (Yaz 1995) s.10-11.

kavramın doğuşunu ve gelişimini özet bir şekilde ortaya koymak istiyoruz. Böylece *"Batı"* kökenli bir kavramı kendi kültür alanımıza nasıl nakledeceğimiz ve kullanacağımıza dair ipuçlarını, o kavramın kültürel ve tarihsel serüveninde arama imkânı bulacağımızı düşünüyoruz.

Çalışmamızın ikinci amacı, tarihsellik kavramının kendi kültür alanımızda nasıl kullanılabileceğine dair bir deneme yapmaktır. Böyle bir deneme ile *"insanı zaman içinde inceleyen bir ilim"* [1] olarak tarih ve *"bütün insanlığın tarihini idare eden kanunları matematik formüllerle vermek iddiasındaki"*[2] tarih felsefesi alanlarına ait tarihsellik kavramını *"yaşamak, anlamını araştırmak ve anlamak"* [3] amaçlanmaktadır. Özetle bu çalışma, insanın bizzat tecrübe ettiği tarih alanına ait bir tasarımı (kavramı) içselleştirerek kültür hayatımıza nasıl katabileceğimize, kavramsal aktarımı nasıl sağlayabileceğimize ve bu kavramla nasıl hesaplaşabileceğimize dair bir arayışı ifade etmektedir.[4]

Öte yandan bu araştırmanın konusunun birçok disiplinle kesiştiği, içiçe geçtiğine yukarıda temas edilmişti. Bu sebeple *"tarihsellik"* konusunu incelerken özel ihtisas isteyen önem ve genişlikteki konulara girmediğimizi ifade etmeliyiz. Başlığın sınırladığı çerçeveyi gözönünde tutarak konu ile ilgili alanın incelenmesi ve anlatımını ilke edindik. Birinci bölüm-

1- Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, İletişim Yay. İst. 1993, s. 45.
2- a.y.
3- Ahmet İnam, *Felsefe Sömürüsü* s.11.
4- Krş. A. İnam a.y.

de çeşitli kaynaklardan yararlanarak bilgi verici olmayı tercih ettik. İkinci bölümde ise yorumlayıcı bir üslup gerekliydi, onu yerine getirmeye çalıştık. Böylece tarihsellik kavramının incelenmesinde takip edilecek birçok yoldan birini ortaya koyma gayreti içinde olduk. Dolayısıyla bu kavramı incelemede diğer yaklaşımların her birinin kültürümüzün canlanması için faydalı olduğuna ve denenmesi gerektiğine inanıyoruz. Ancak bu yolla kavramları içselleştirebilir ve kültürümüze mâl edebiliriz.

I. TARİHSELLİK KAVRAMININ TEMELLENDİRİLMESİ

A- Tarihsellik Kavramının Doğuşu ve Gelişmesi

Tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarının, XVII. yüzyıl ile XIX. yüzyıllar arasında tarih ilminin amacı, eğilimleri ve araştırma araçları bakımından geçirdiği değişimler sürecinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.[1]

Bu dönemde siyasî ihtilaller, ilmî ve teknik keşifleri izleyen iktisadî ve sosyal değişim, tarihin gelişimini daha çok belirleyen unsurlar olarak *"tarih duygusunu"* canlandırmıştı. Böylece tarihçiler, yaşayan bir geçmişi yeniden yaratmaya, olayların havasını yeniden bulmaya çalışıyordu.

Böylece insanlık, kendi tarih çerçevesinin sınırlarını aşıp geçmişin araştırılması ile aydınlanacağı umulan bilinmeyen bir gelecek kaygısına yönelmişti. Olayları tasvir eden sonra da yerli yerine yerleştiren

1- Felsefî açıdan çok hareketli geçen bu zaman dilimine, dönemin önemli filozofları açısından bakmak da mümkündü. Ancak anılan asırlara bu çalışmanın sınırları dahilinde ve gücümüz nisbetinde bakabildiğimizi vurgulamak isteriz.

geleneksel tarih anlayışı yerini bütün günlük veya beklenmedik, gelip geçici olaylardan daha önce varolan çevrenin ortaya çıkarılması ve yerleştirilmesini esas alan bütüncü bir modern tarih anlayışına terketmişti.[1]

Öte yandan bu dönemde tabiat ilimlerinin başdöndürücü gelişimi, modern çağın karakteristiği olan *"yeni zihniyet ve yeni kozmos anlayışı"* sistemini getirdi. Bu ise tabiat ilimleriyle beşerî ilimler arasındaki kopukluğu gösteriyordu. **Galileo** (1564-1642) ile başlayıp **Descartes** (1596-1650) ve **Newton** (1642-1727) ile devam eden tabiat ilimleri metodunu, bütün bilimselliğin modeli olarak görme anlayışı, matematik kanunlarla yönetilen mükemmel makina olarak tabiatı ve mekanik prensiplerle açıklanan insan anlayışını doğurdu.[2]

İşte bu iki yaklaşım XVII. ve XIX. yüzyıllar boyunca beşerî ilimlerin [3] bağımsız araştırmalar

1- Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri* (çev. B.Yediyıldız), TTK Yay., Ankara 1991, s.3-13; Nermin Uygur, "Tarih Felsefesinin Yolu", *Felsefe Arkivi* Cilt : 3, Sayı: 3, s.135-154; D.Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yay., İstanbul 1992 2. baskı, s.15; Meydan - Larousse, XI. 902-903.

2- Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (çev. M. Armağan) İnsan Yay., İstanbul 1989, s.51-70. Ayrıca bkz. Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, (Çev. Erol Güngör), Tur Yay. İst. 1981.

3- Bu terim, "İnsanlık ve tarih dünyasının bütününü kuşatan" bir terimdir. İnsanın tarihsel, kültürel ve toplumsal dünyası ile ilgili bilimleri içine alır."Böylece bir yandan, insanlık hayatının, topluluk, hukuk, âdet, eğitim, ekonomi, teknik gibi kurumlar içindeki düzenlenmesi; öte yandan, dünyanın, din, sanat, mitos gibi oluşumlar içindeki yorumlanması manevî ilimlere konu olmuştur." (Kâmıran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜİF Yay, Ankara 1954, s.2; K.Brand, *Manevî İlimler Metodu olarak Anlama*, AÜİF Yay, Ankara 1960, s.1; B.Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1988 4. baskı, s.176.)
Cemil Meriç bu konuda şunları söylemektedir:
"İnsanı insan olarak inceleyen ilimlere II. Dünya Harbinden sonra 'Sciences humaines' dendi ve bu ilimler 1936'da Lucien Fevbre'in çıkardığı *Fransız Ansiklopedisi*'ne mihver oldu. İnsan ilimleri, insanı insan yapan düşünce ve duygu dünyası üzerine tekasüf ederler. İnsanı zaman içinde tarih inceler. 18. asırda antropos tabiri çıkar....... Cermenler insan ilimleri yerine 'ruh ilimleri'tabirini kullandılar. Eski mantık kitaplarında tarih, sosyoloji gibi ilimler moral ilimler adını taşır."*(Sosyoloji Notları"*,Tarih Tarafsız Bir İlim Dalı Olabilir mi ?"), İletişim Yay. , İst. 1993, s.45-46.)

alanı teşkil edip edemiyeceklerini tartıştı. Bu yoğun tartışmalar beşerî ilimlerin

- Fikrî temelleri nedir ?
- Epistemolojik statüsü nedir ?
- Metodları nelerdir ?

soruları üzerinde cereyan etmekteydi. [1]

Beşerî ilimlerin bağımsızlığı hareketi **Vico** (1668-1744) ile başlamıştır. **Vico**, beşerî ilimlerin meşgul olduğu meselelerin derin tahlillerini yaparak beşerî ilimlerin, tabiat ilimlerine göre önceliğini vurgulamıştı. Bu ifadeyi ilk defa dile getiren filozof olarak **Vico**, beşerî ilimlerin büyük teorisyenleri olan **Dilthey** (1833-1911), **Husserl** (1859-1938) ve **Cassirer**'e (1874-1945) ışık tutmuştur. [2]

Vico; *"insan sırf ilim değildir, fakat o şüphesiz ilmi, fakat aynı zamanda şiiri, fabl'leri ve diğer muhayyile kalıplarını yaratan bir şuurdur."* diyerek **Descartes** yanlısı felsefeye karşı çıkmıştı. Çağdaş düşünürler, meseleleri *"terakki"* kavramı içinde düşünürlerken o, *"tarihin bütün akışının yeniden başlamaları, müesseselerin, yönetimlerin ve hukukların dönüşleri"* kalıpları altında *"tarih devridir"* demişti. Böylece **Vico** meseleleri *"kendi tarihî ve kültürel bağlamları içinde inceleme"* fikrine ulaşmaktaydı. [3]

Vico, bu görüşleri ile tarihi yeni bir ilim olarak

1- Kâmıran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜİF Yay, Ank. 1954, s.2-3; J.Freund, a.g.e., s.3, 29, 49; D.Özlem, a.g.e., s.15.

2- J.Freund, a.g.e., s.7; Karl Löwith, *"Vico"*, (çev. D. Özlem), (Tarih Felsefesi Ek 1), s.199; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İst. 1986, s.57-62.

3-J.Freund, a.g.e., s.8; Karl Löwith, *"Vico"* (Tarih Felsefesi Ek 1), s.199.

kurmaya girişmekte ve tarih felsefelerinin başlangıç noktalarını ortaya koymaktaydı.[1] Onun ve çağdaşı diğer filozofların bu çabaları, XIX. asırda beşerî faaliyetlerin tarihî boyutunun şuuruna varmaya, yani tarihi yeniden tanımlamaya imkan sağladı. Tarihin bu yeni tarifi, gerçeğin üç yönlü araştırılmasına dayanmaktaydı:

1- Hayatın somut olarak idraki,

2- Yaşananın ve

3- Halkın ruhunun (volksgeist) keşfedilmesi.[2]

O halde tarih, geçmişin olduğu gibi yeniden inşası değildir. Fakat tarih, tarih felsefesi anlamında gerçekleştirilecek tarihle ilgilidir. Bu tarih felsefesi çok iddialıdır. O, bütün insanlığın, tarihini idare eder. Kanunları matematik formüllerle vermek gayesindedir.[3] İşte *"tarihsellik"* teriminin keşfi bu şekilde gerçekleşmiştir. Onun ilk ortaya çıktığı ülke Almanya'dır.[4]

Tarihsellik teriminin Almanya'da ortaya çıkmasının temel sebebi ise bu ülkede tarihi zihniyetin beşerî ilimlerde (hukuk, ilahiyat, dilbilim, iktisat vs.) değerlendirilmesidir. Bunun doğal sonucu olarak birçok tarih okulu ortaya çıkmıştır.[5]

İlk tarih okulu, hukukçuların okulu olmuştu.[6] Onların düşüncesine göre bütün hadiseler (şiir, örf

1- Karl Löwith, "Vico" (D.Özlem, Tarih Felsefesi Ek 1), s.199-207; J.Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, s.7; D.Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.57-62; Tarih Felsefesi, s.190-192; Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay. İst. 1993, s.85.
2- J.Freund, a.g.e. s.15-16.
3- Cemil Meriç, "Tarih Tarafsız Bir İlim Dalı Olabilir mi ?" (*Sosyoloji Notları*), s.45.
4- J.Freund, a.g.e., s. 16; D. Özlem, *Tarih Felsefesi* s.154.
5- J.Freund, a.g.e., s.17.
6- Tarihçi Hukuk Okulu İçin bkz. Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* AÜİF, Yay., Ank. 1985, s.227-237; Ayrıca bkz. Cahit Can, *Hukuk Sosyolojisi ve Tarih Açısından Resepsiyon*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ank. 1982, s.38-82.

ve âdetler, diller, siyasî kuruluşlar) volksgeist'in (halkın ruhunun) ürünleridir. Öyle ise bilimsel bir inceleme ancak tarihsel olabilir. Sözkonusu hadiselerin zaman içindeki durumlarını, halkın oluşumuna ve değişimine katkılarını, halkın tarihî gelişmesiyle şartlanmış özel gelişmeleri içinde tahlil etmek gerekir. Bu da tarihin, geçmişin basit bir izahı değil, varlığı, oluşu (değişim süreci) içinde belirleyen ve sonunda değişim sürecinin temeline kadar çıkmaya imkân sağlayan ontolojik bir boyut olması demektir.

"Buradan şu netice çıkar: Hukukun, dilin, örf ve âdetlerin muhtelif biçimleri kesinlikle ayrı varlığa sahip değillerdir. Bu biçimler ancak aynı halkın tabiat içinde çözülmez bir tarzda biribirine bağlanmış, ancak tahlilde ayrı özellikler olarak ortaya çıkan, tekil güçleri ve faaliyetleridir. Bunları bir bütün haline getiren halkın ortak kanaati, her türlü mümkün ve keyfî bir yaratılış düşüncesini tardeden, onların aynı zorunluluk hissidir.[1] *Bu zorunluluk, kesinlikle mekanikçi değil, fakat canlı / yaşayan bir anlam içinde anlaşılmış olmak zorundadır."* [2]

"Böyle anlaşılan tarihselcilik, sırf önceki asrın mekanikçi maddeciliğine karşı değil, fakat Aydınlanmacıların yapaycı akılcılığına karşı da tepki halindedir."[3]

Hukukçu Tarih Okulu'nu büyük bir etki uyandıran iktisatçıların okulu izlemiştir. Bu okulun iki eğilimi bulunmaktaydı.

1- Eski Tarih Okulu

2- Yeni Tarih Okulu

1- Savigny, *Beruf Unserer Zeit*, 1892 3. baskı, s.5 (Nakleden: J.Freund, a.g.e., s.18).
2- J.Freund, a.g.e., s.18.
3- J.Freund, a.y.

Eski Tarih Okulu'nun önderleri, iktisat tarihçileri olmuştur. Onlar, o dönemde Fransa'da olduğu gibi Almanya'da da hâkim olan klasik İngiliz ekonomisinin statik, soyut ve akılcı anlayışına tepki göstermeyi ve *"iktisadî gelişme teorisi"* ortaya koymayı amaç edinmişlerdi. Bunun için gelişmenin kanunları tanzim edilmeliydi. Bu da ancak *"bir halkın hayatını bir bütün olarak anlamak"* gayesiyle mukayeseli bir metod temeli üzerinde hukuk, din, devlet gibi hadiseleri de hesaba katarak mümkün olabilirdi. Çünkü ekonomiyi her halkın özelliklerine göre şekillenen ve her devirdeki hâkim fikirler, hukuk, din, politika tarafından icra edilen tesir altında oluşan organik bir bünye olarak görmekteydiler.[1]

Yeni Tarih Okulu, hâkim etkiyi icra eden okuldur. **Julien Freund**'a göre Batı zihniyeti, bu anlayışın bilmeksizin vârisi olmuştur.(2) Bu okul Fransa, A.B.D. ve başka ülkelerde etkisini göstererek, tarihin bugün hâlâ yürürlükte kalan, ideolojik olmayan, pozitivist anlayışına örnek teşkil etmiştir. Bu okulun bağlıları beşerî ilimlerde, hadiselerin tahliline tarihsel açıklamayı müdahale ettirirler. Tarihte, varlığın metafizik bir boyutu olduğunu görmezler. *"İncelenen hâdisenin muhtelif cepheleri arasındaki ferdi ve tekil ilişkileri açıklığa kavuşturmak isterler. Öyleyse her meseleyi, tarih felsefeleri veya acele tümdengelimler temelinde çok hızlı bir şekilde genelleme yapan geniş aklî terkipler istikametinde insanlığın umumi tekâmülünün küllî bir anlayışından bağımsız olarak, cüz'î tarihî*

1- J.Freund, a.g.e., s. 19.
2- a.g.e. s.20.
3- J.Freund, a.g.e., s. 20.

bağlamı içinde anlamak söz konusudur."[1]

Buraya kadar anlatılanlarla konumuz olan tarihsellik teriminin ilişkisini şu şekilde özetlemek mümkündür. Demek ki tarihsellik ve tarihselcilik terimleri, Batı'da XVII.ve XIX. yüzyıllarda tabiat ilimleri ile beşerî ilimler arasındaki zıtlık, epistemolojik bir çatışmaya dönüştüğünde ortaya çıkmış kavramlardır.

1- J.Freund, a.g.e., s.20.

B- Tarihsellik Kavramının Kullanım Çerçevesi ve Alanları

Tarihsellik ve tarihselcilik kavramları, yukarıda anlatılan ortam ve şartlarda ortaya çıktı. Şimdi bu iki terimin ilk olarak kimler tarafından, hangi alanlarda ve çerçevede, ne gibi anlam sapmaları ile kullanıldıklarına değinmek istiyoruz.

Tarihsellik (geschichtlichkeit, historicity, historicitè) kavramı, tarih ilmi alanında kullanılan bir teknik terimdir.[1] Tarihçilerin eskiden beri kullandıkları bu terimi, İngiliz filozof **Henry More** (1614-1687) 1664'de historicity, historicalness kelimeleri ile ifade etmiştir.[2] Daha sonra **E.Bayer**, aynı terimi *"tarihsel olayların olgusallığı"* anlamında kullanmıştır. Tarihsellik kavramını felsefî anlamıyla kullanan ilk filozof **Hegel**'dir. **Hegel**'e göre tarihsellik kavramının iki anlamı vardır:

1- J.Freund, *Beşerî Bilim Teorileri,* s.75; D.Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.80; *Tarih Felsefesi*, s.145.
2- D.Özlem a.y.. Bu kelimenin İngilizce'de kullanılışları ve kullanıldığı tarihler hakkında bkz. W.Little-H.W. Fowler- J. Coulson, *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Guild Publishing, London 1988, I. 968.

Birinci Anlam: Tarihsellik, geçmişte olup-biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini devam ettirmesi halidir.

Bir çağın / bir dönemin, bir halkın, kendilerini nasıl anladıkları, onların tarihselliklerinin bilincidir. Yani insan tininin tarihsel varoluş tarzıdır. Meselâ Batı zihniyetini, Grek felsefesine bağlayan derunî bir ilişki vardır. Bu sebeple Greklerin kendilerini nasıl anladıklarını bilmek, Batı'nın özünün kaynağına inmeye ve bu özün bilincine varmaya imkân verir. Tarihsellik kavramını bu anlamda kullanmak gerekir.

İkinci Anlam: Tarihsellik, sürekli tarihsel bir etkiliktir. Meselâ Grek tininin *"tarihsellik karakteri"*, özgürlük ve güzellik idelerine göre anlaşılabilir. Yani tarihsellik, o çağı yapan etkililik anlamındadır.[1]

Tarihsellik kavramı, **Dilthey** (1833-1911) ile **Wartenburg**'un yazışmalarında XIX. yüzyılda yeniden ele alınmıştır (1877-1897). *"**Dilthey** kavramı, felsefesinin merkezi kavramı olarak konumlamak ister. Ona göre tarihsellik, insanın tarih içinde mahiyetini (neliğini) yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak bizzat tinsellikten başka bir şey değildir."* [2]

Yani **Dilthey**, tarihselliği iki tarzda anlamaktadır:

1- Geçmiş hadiselerin göreliliği ve bu geçmişin bilgisi,

2- Her insanî faaliyetteki oluşun *"hazır-bulunuşu"* (şu an yapmakta olduğumuz dahil).[3]

1-J. Freund, *Beşerî Bilim Teorileri,* s.75; D.Özlem, *Kültür Bilimleri*, s.80-81; *Tarih Felsefesi* s.145-146.
2- J.Freund, a.g.e., s.53; D.Özlem, a.g.e., a.y.
3- J.Freund, a.g.e., s.53.

Dilthey'e göre insan, tarihte mutlak bir anlam arama konusunda zaafa düşmüştür. Halbuki tarihte mutlak bir anlam yoktur; her zaman değişip duran anlamlar çokluğu vardır. Bu sebeple tarihsellik kavramı, tarihte genelgeçerlik arayan yaklaşımlardan korunmalıdır. Ona göre tarihsellik, genelgeçerliğe zıt, hayat [1] kavramı ile doğrudan ilgili bir kavramdır. Hayat, genelgeçerci bir izahla değil, anlayıcı bir izahla ele alınmalıdır. Bu sebepledir ki tarihsellik, beşerî bilimlerin konusudur.[2]

Dilthey bu yaklaşımı ile genel olarak epistemoloji ve özel olarak tarih felsefesi ve beşerî ilimler metodolojisinde tarihselcilik olarak adlandırılan görüşü ortaya atmış olur.[3]

Tarihselcilik (Alm. historismus, Fr. historisme veya historiscisme, İng. historicism) terimi ise bir görüşe göre **Novalis** (1772-1801) tarafından XIX. yüzyılın ilk yarısında kullanılmış ve yüzyılın ortalarından sonra oldukça yaygınlaşmıştır.[4] Ancak *The Encyclopedia of Philosophy*'de bu kavramın (historicism) *"ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı yeteri kadar su yüzüne çıkarılamadı."*[5] denilmektedir. Tarihselcilik terimi, *"özellikle **Hegel** (1770-1831) sisteminin parçalanmasından sonra çok çeşitli ve hatta birbirine karşıt anlamları barındıran çok karmaşık bir anlam içeriğiyle kullanılmıştır."*[6] Bugün de karmaşanın devam ettiği söylenebilir.

Tarihselcilik kavramının kullanım çerçevesini

1- Bu kavramı Dilthey, "İnsanın tinsel, tarihsel eylemlerinin tümü" olarak tarif etmektedir.(B.Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.193).
2- 3- D.Özlem, a.y..
4- D.Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefeleri*, s.82.
5- *The Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Paul Edwards, The Macmillan Comp, USA 1967, IV. 22. Erich Rothacker de bu noktaya işaret etmektedir. bkz. *Tarihselcilik Sorunu*, (Çev. D. Özlem), Ara Yay., İstanbul 1990, s.47 v.d.. Ayrıca bkz. G.Klaus-M.Buhr *Philosophisches Wörterbuch, veb Bibliographisches Institut*, Leipzig 1971, I.478-479.
6- D.Özlem a.y..

bir şema üzerinde göstermenin terimin geçirdiği değişimi kavramaya yardımcı olacağı kanısındayız.*

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
• Özgürlüğe ilerleyen dünya tarihinin özniteliğini görme biçimidir. • Naturalizm ve determinizm kavramlarının zıddıdır. • *"Özgürlük felsefesi"* için gerekli olan felsefi kategoridir. Eyleyen insan(fail)-doğal olgu, özgürlük-zorunluluk ayırımlarını yapmak için başvurulması gereken temeldir.	**Braniss** [**Schelling** (1775-1854) ve **Hegel**'den mülhem]	1848
• Hermenötik tarih kavrayışıdır. • Tarihe yönelme tarzımızı hermeneuia (yorumlama) etkinliği oluşturur. Bu etkinliğin tek *"genel"* i insanî - toplumsal olan her şeyin tarihsel olduğu varsayımıdır. İşte tarihselcilik, bu varsayımlardan hareket eden bir tutumdur.	**Prantl**	1852
Novalis, **Braniss** ve **Prantl**, tarihsellik terimini olumlu anlamda kullanmışlardır.		

* Tarihselcilik kavramının kullanım çerçevesini sadece bu araştırmadaki maksadımızı gerçekleştirecek bir bakış açısıyla vermeye çalıştığımızı özellikle ifade etmek isteriz. Bu sebeple kavramın, 1920'lerden günümüze etki eden temellerine işaret etmeyi yeterli gördük.

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
• Dinî geleneğe tutuklanmış ve geçmişin tam olarak asla kavranılamayacak olan olaylarını *"bütünüyle"* kavrama iddiasında bir görüştür.	**Feuer - bach** (1804-1872)	1839
• Her türlü tarih metafiziklerinin ve her şeyin kökenini tarihte arayarak insanı yenilikten alıkoyan bir *"politik tutuculuk"* un simgesidir. • Tarihsel hırdavata dört elle sarılan bir gericiliktir.	**Chaly-baeus**	1870 (?)
• Tarihsellik terimi, 1920'lere kadar daha çok olumsuz anlamda kullanılır. • 1920'den sonra tarihselcilik kavramının anlam çerçevesi iyice bulanıklaşır. Özellikle Almanya'da üzerinde en çok tartışılan kavram olur.		1920
• Tarihselcilik, tarihçinin seçilmiş olgulara dayalı olarak yaptığı araştırma ile bütün geçmişi sorgulama yöntemidir. • Bu yöntemde özne, insanı tarihin taşıyıcısı ve tarihsel olan her şeyin ondan türediği varlık olarak tasavvur eder.	**W.Dilthey** (1833-1911) (Dilthey Okulu) *"Tarihselciliğin Filozofu"*	1920*

* Dilthey'in eserleri, bu, tarihten sonra tekrar neşredildi ve etkisi büyük oldu. Dostu Wartenburg'la yaptığı ve tarihselliği ana konu edinen felsefî yazışmalar da bu basımda yer almıştı. Buradaki görüşler daha sonra Heidegger'i ve dolayısıyla da günümüz hermenötik felsefesini etkilemiştir.

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
• Tarihin sağlam temeller üzerine bina edilmesi gerekir. Bu da *"bir başka epistemoloji"* ile mümkündür. Bu epistemolojiye de insanın [salt akıl varlığı ve bütünsel (total) kimliğinden oluşan], bütünlüğünden hareketle geçilebilir. Bu ise tarihsel olarak oluşan bir şeydir. Çünkü, – Bilme ancak tarihsel bir perspektiften mümkün olabilir. Çünkü, – İnsan tarihsel bir varlıktır. [**Gadamer**'e göre **Dilthey**'in amacı, tarihsel deneyimle tarihci okulun idealist mirası arasında yeni ve epistemolojik bakımdan sağlam bir temel keşfetmektir. **Dilthey** dünyaya tarihsel bir bakış açısı kurduğuna gerçekten inanmıştı.] • Yani tarihsel bilinç, bir öz- bilinç şeklidir. Hayat, tarihsel olarak oluşur ve insanî-toplumsal olan her şeyi içerir. Dolayısıyla hayat, tinsellikten başka bir şey değildir. • Tinsellik insanların bütün hayatlarını ve evrene bakışlarını belirler.	**Dilthey**	

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
Tinsellik, tarihin ürünüdür; hatta tinsellik, tarihselliktir. Bununla beraber insan, bu tarihsellik içinde tutukludur. O halde tarihselliği dışlayan Yeniçağın epistemolojisi terkedilmelidir. Ağacın görünür gelişmesi yanında köklerdeki gelişmeyi de görmeyi sağlayan tinsel-tarihsel-yaşamsal bir bilgi kuramı kurulmalıdır. Çünkü tinsel bilimler, hayatın bütününü anlamaya çalışan bilimlerdir. İnsan kendini ancak tarihte tanıyacağı için tinsel bilimler, tarihsel bilimlerdir. • Bu epistemoloji, hayat felsefesi üzerine bina edilmeli, insanların ve toplumların kendilerini anlamaları için *"tarihsel akıl eleştirisi"*ne öncelik vermelidir. Bu felsefenin konusu ise insanı kuşatan yaradılışındaki ve hayatındaki bütünlük olmalıdır. Ancak insan, içinde yer aldığı bu bütünlüğü, kendini kuşatan tinselliği tam olarak kavrama imkânına sahip değildir. Ama yine de bu yönde felsefî girişimini devam ettirmelidir. Bunun için bilimsel temele ve her iki yöntemde (tabiat bilimsel, insan bilimsel) gerçekten ortak olan bir şeyin keşfedilmesine dayanan bir yol bulunmalıdır.	**Dilthey**	

Tarihsellik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
• Bu yol, hayatın sırlarını açıklamayı hedefleyen, bilimsel olarak geliştirilmiş bir *"anlama"* gücüne dayanmalıdır. Çünkü tinsel dünya, tinsel tabiat, tabiat bilimsel açıklamanın değil, anlamanın konusu olan ve anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır. • Tarih tabiat içinde insan özgürlüğünün tinselliğinin ortaya çıktığı objektif-zorunlu bir alandır. Bu alan, teorik akıl ile kavranamaz, teorik bilmeğe değil tarihsel bilmeye açıktır. Tarihsel bilmenin temel şartı ise tarih alanında bilen (özne) aynı zamanda bir tarihsel mahiyettir. Yani tarihi araştıran kişi, hem tarihin içindedir, hem tarihin ürünüdür ve hem de tarihi yapmakta olan kişidir. • Tinsel bilimler, bütün tarihsel fenomenlerde hayata geçmiş olan bazı temel ve taşıyıcı unsurlar tesbit edebilir. Bu hayat kalıplarının başında dil gelir. Bu sebeple dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlar manevî bilimlerin ana malzemesidir. Yazılı yapıtlar, her çağı kendi bütünlüğü içinde anlamak için müracaat edilmesi gerekli kaynaklardır. Çünkü bugün belli bir manevî (tinsel) halle geçmişin değerlerinden farklı bir değerler ağı içindeyiz. Bu sebeple geçmişi tam olarak anlama imkânımız sınırlıdır. Ancak bu dilsel ürünleri, yorumlayarak anlayabiliriz. (Yani hermenötik yapabiliriz).	**Dilthey**	

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
Böylece gerçeğin bilgisi olarak hermenötik manevî bilimlerin temel metodu olmaktadır. Hermenötik, ifadeyi anlayan ve gerçeği ifade içinde anlayan bir bilgi türüdür. Tarihte her şey anlaşılır; çünkü herşey bir metne benzer. Kelimelerdeki harfler gibi hayatın ve tarihin de anlamı vardır. • **Gadamer**'e göre **Dilthey**, tarihsel dünyayı, deşifre edilebilecek bir metin gibi düşünmekle, insan bilimlerine epistemolojik bir meşruiyet sağlamıştır.		
• Bütün bilgi ve tecrübe çeşitlerini tarihsel değişme şartları içinde inceleme eğilimidir. • **Troeltsch**'e göre iki tür tarihselcilik vardır. 1- *İyi tarihselcilik*: Tarihin sonsuz zenginliğinde, kültürün sınırsız çeşitliliğinde kendini arayan insanın trajik yaşam duygusudur. (Tarihselcilik budur.) (**Croce**'de *"bir bilgi ilkesi"* / **Dilthey**'de *"bir duygu"*) 2- *Kötü tarihselcilik* : Bütüncü - kehanetçi (tarih felsefelerinde), insan hakkındaki bütün bilgi ve düşüncelerimizin tarihsel olduğu ve insanı ancak bu haliyle anlamak gerektiğini iddia eden tarihselciliktir.	**E. Troeltsch** (1865-1922)	

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
Bu tarihselcilik, gizli bir Naturalizm'dir. Çünkü tarihi genel yasalar, sistemler ve matematik zorunluluklar altında yanlış bir analoji (temsil) ile ele almaktadır. • Öte yandan **Troeltsch**, tarihselciliğin bir dünya görüşü (Weltanschaung) olarak XIX. ve XX. yüzyıllarda birçok filozof ve sosyoloğun fikrî zemininde mevcut olduğunu çalışmalarında ortaya koymuş bir felsefecidir.	**Troeltsch**	
• Tarihselcilik, bir Weltanschaung (dünya görüşü)'dür. • Tarihselcilik, dünyanın radikal olarak zamansal bir tarzda anlaşılması görüşüdür. Ona göre Ortaçağda teolojik kaynaklı *"dünyanın statik yorumu"*, Aydınlanma devrinde laik bir şekil almış ve devam etmiştir. Bunun sebebi her iki kültürün de aklî hükümlerin zaman-dışı (ebedi- her zaman geçerli) bir karaktere sahip olduğuna inanmalarıydı. **Manheim**'e göre bu statik yorum terkedildi. Bütün sosyal ve kültürel realitenin, *"değişme"* nin hakimiyeti ve tasarrufu altında olduğu görüldü. İşte tarihselcilik budur.	**K. Manheim**	1924
• Tarihselcilik, statik - dünya anlayışına zıt bir görüştür. (**Troeltsch** ve **Manheim** ile mutabık olarak) • Daha sonra tarihselciliği somut, ferdî ve unique (eşsiz) olan şeylerle ilgilenme şeklinde vasıflandırmıştır. (Burada **Troeltsch** ve **Manheim** 'den ayrılır. Tarihselcilik onlarda bir bireysellik kavramı değildir; *"değiştirme"* ve *"geliştirme"* kavramıdır.)	**F. Meinecke** (1862-1964)	1936

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
• Sezgi yoluyla kavranan bir şuurdur. (Bir bilgi ilkesidir). • Bu şuur (tarihselcilik şuuru), ne felsefeden, ne de bilimden edinilmediği gibi bu yollarla denetlenemez de. • Bu şuur, bütün felsefî ve bilimsel faaliyetleri yönlendirebilecek ve anlamlı kılabilecek olan manevîliğin (tinselliğin) ilkesidir. • **Croce**, terimi olumlu anlamda ve kendi tarih felsefesini nitelemede kullanır. **Croce**'ye göre, tarihin belli bir anında yaşayan bizler, tarihin tümü üzerinde bir şey söyleme hak ve imkânına sahip değiliz. Bununla birlikte tarihi tümüyle bilme iddiasındaki bir tarih felsefesi olamaz. Bu yaklaşım, Hıristiyan teolojisinden geçmiş bir hastalıktır. Öte yandan bir çağın kendine ait yorumundan ibaret olan ve tarihi bütünüyle kapsayamamış bir tarih felsefesi, bugünden hareket ederek ulaşılmış bir yorumdur, felsefe değildir. Çünkü felsefe, genelin bilgisine yönelik bir *theoria* faaliyetidir. (Antikçağ'da olduğu gibi.) İşte bu sebeplerle tarih felsefesinde *theoria-historia* zıtlığı vardır. Bu durumu, felsefeyi tarihin üstünde tutarak aşmak mümkün değildir. Bu zıtlık ancak insanın kendisini sezgisel yoldan bir tarihsel mahiyet olarak hissetmesi yoluyla aşılabilir.	**Croce** 1866-1952	1910

Tarihselcilik kavramının tarifi	Tarif eden	Tarih
Yani insan kendisini ve varlığını *"tarihsel bir şey"* olarak ancak sezgi yoluyla kavrayabilir; felsefe yoluyla değil. Bu sezgisel kavrayışını, *theoria* yoluyla, *"teorik doğruluk"*'la temellendirmesi de gerekmez. • (**Croce**, bir *idealist* olarak insan ruhunun dışında herhangi bir gerçek varlık bulunduğunu kabul etmek istemez. Bütün realiteyi, tarih tarafından ihata edilmiş bir şey olarak yorumlar.)[1]	**Croce**	

1- E.Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, s.45-93; J.Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, s.15-75; G. Klaus -M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, I. 478-479; *The Encyclopedia of Philosophy*, IV. 22; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri*, 9-93; *Tarih Felsefesi* s.127-181; *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* , s.413-437 (I. Fetscher, *Tarih Felsefesi*); Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları*, Vadi Yay., Ank. 1994, s.153-161; George Tarâbîşî, *Mu'cemul - Felâsife*, Dâru't-Talîa, Beyrut 1987; H.G.Gadamer, *Tarih Bilinci Sorunu(Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım)*, Hürriyet V. Yay., İst. 1990, s.79-106; A.Tokatlı, *Felsefe Sözlügü*, Bilgi Yay. Ank. 1973; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ank. 1979, Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İst 1982 6. baskı; Antony Fleur, *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, London 1984. Ayrıa bkz. Morris Cohen (1880-1947), *The Meaning of Human History*, The Open Court Publishing Co., Chicago 1961 3. baskı, s.15-19; Erol Göka "Hermenötik Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 22 (Bahar 1993), s.84-94.

Erich Rothacker (1888-1965) 1920'de tarihselcilik (Alm. historismus, historism) ile tarihsicilik (Alm. historisismus, İng. historicism, Fr. historicisme, İtl. storicismo) ayırımı yapar.[1]

Rothacker'in bu ayırımı, *"tarihselcilik"* teriminin bulanık anlam çerçevesini iyice karıştırır. Çünkü tarihselciliğin de bir çeşit *"tarihsicilik"* olduğu şeklinde anlamalara sebep olur. Bundan sonra da *"tarihselcilik"* ile *"tarihicilik"* terimleri birbirleri ile karıştırılarak kullanılagelmektedir.

"Tarihsicilik" kavramını *"kötü tarihselcilik"* anlamında ilk kullanan filozof **F. Nietzsche**'dir (1844-1900). **Nietzsche**, özellikle Alman idealistlerinin tarih felsefesini *"tarihsicilik"* adıyla tarif eder. Daha

E.Rothacker, *Tarihsellik Sorunu*, s.47 vd; Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920, s.VII v.d. (nakleden: D.Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.159); D.Özlem, *Kültür Bilimleri* s.38-39.
Öte yandan şu konu özellikle ifade edilmelidir ki bu kelimeler, Alman felsefe dilinde kullanılan fakat diğer Batı felsefe dillerinde bulunmayan kelimelerdir.
(D.Özlem, kültür Bilimleri, a.y.).
Bu kelimelerin Türkçe karşılıkları, terim olarak açıklamaları yapılırken mütercimlerin yüklediği anlam çerçevesine göre saptanmıştır. Mesela K.Popper'in-ileride değinilecek olan bu alandaki önemli eseri, *The Poverty of Historicism (Alm. Das Elend der Historismus)*, dilimize *Tarihselciliğin Sefaleti* (çev. Sabri Orman) İnsan Yay., İstanbul 1985), adıyla çevrilmiştir. D. Özlem'e göre bu kitabın adı, yukarıdaki açıklamalar ışığında değerlendirildiği takdirde, *Tarihsiciliğin Sefaleti* olması gerekirdi. (D.Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Ara Yay., İstanbul 1990, s.443). Ancak, mütercim, tarihsiciliği tarihselcilik olarak anlıyorsa...
Öte yandan Mete Tunçay, *"tarihselcilik"* teriminin Türkçe'deki karşılıkları hususunda mevcut karışıklığı dilimizdeki hızlı değişmeye bağlamaktadır. O sebeple de Popper'den tercüme ettiği *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı kitabın ikinci basımında bazı sözcükleri düzelttiğini belirtir. Fakat *"historicism"* kavramının karşılığı olarak önerdiği *"tarihsicilik"* sözcüğünü hâlâ isabetli gördüğünü de ifade etmektedir. Ona göre İngilizce terim, *"historicalism"* olsaydı, o zaman *"tarihselcilik "* demek uygun düşerdi. Tunçay ayrıca *"tarihselcilik"* karşılığını yapay bulmakta ancak bu karşılığın kullanımının yaygınlaştığını da kabul etmektedir. (K.Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* çev. M. Tunçay,) Remzi Kitabevi, İstanbul 1989 2. baskı I.13)

sonra **E. Husserl** (1859-1938), **Dilthey**'in tarihselciliğine (tarihsel göreciliğine) bu adı verir.

Husserl'e göre her şeyi tabiata bağlayan ve her şeyin kanunlar yoluyla kavranabileceğine inanan tutum Naturalizm; herşeyi tin'e (ruh'a) ve tarihsel oluşuma bağlayan anlayış da tarihsicilik 'tir.[1]

Erich Rothacker ise tarihsiciliği, felsefenin tek doğruluk ve genelgeçerlik ideali ve iddiası doğrultusunda geliştirilmiş *"bir felsefe"* olarak görmektedir. Ona göre tarihsicilik örnekleri **Hegel** ve **Marx**'da görülen *"evreni olduğu kadar insanlık tarihini de ilksel mekanik temsillerle (analoji) kavramaya çalışan çocukça bir naturalizm"*dir. Bu *"ilksel naturalistik analoji"*, filozoflara, dünya tarihini de açıklayabilecekleri konusunda *"ilkel bir cesaret veren"* kaynak olmuştur.[2]

Rothacker, tarihselcilik problemini de şöyle ifade etmektedir: *"Hayat bize yalnızca sezgi (görü, intiution) içinde dünyevî bir tablo olarak açıktır. Bu tablo bize ait bir üslubla yaptığımız bir resim'dir. Kendi üslubumuzu evrensel saydığımız sürece bu tablo bizim için biricik olacaktır. İşte hayat, böyle çok sayıda biricik tablolar üretir. Tarihselcilik problemi de tam bu alanla ilgilidir."*[3]

R.Popper ise tarihselcilik kavramını değişik bir çerçevede ele almakta ve onu *"iyi düşünülmüş ve sıkı dokunmuş bir felsefe"* olarak takdim etmektedir.[4] **Popper**'a göre tarihsicilik tarihte *"genel eğilimler"*, *"yasalar"* olduğu ve bunlara dayanılarak ge-

1- D.Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.159-160.
2- E.Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, s.70 bkz. D.Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.159; *Kültür Bilimleri*, s.85-86.
3- E.Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, s.60.
4- K.Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s.31.

lecek hakkında kehanetlerde bulunulabileceği inancını taşıyan sistemleri niteleyen bir kavramdır. **Popper**'a göre bu anlamıyla tarihsicilik, *"Naturalizme karşıt bir Naturalizm"* dir. [1] O bu konuda şunları söylemektedir.

"Tarihselcilere göre sosyal bilim tarihten [2] *başka bir şey değildir. O faal güçlerin ve hepsinin üstünde sosyal gelişmenin kanunlarının incelenmesidir. Buna uygun olarak ona tarihsel teori veyahut teorik tarih denebilir. Çünkü evrensel (tümel) olarak geçerli kanunlar niteliğinde olanlardır. Onlar (tarihselciler), insanların kanunlardan geleceğe dair tahminler çıkarmak suretiyle kendilerini yaklaşmakta olan değişmelere ayarlayabilmeleri için sosyal gelişmenin temelinde yatan trendlere ilişkin hipotezler formüle etmelidirler."*[3]

"Tarihselci sosyal gelişme anlayışı, kaderciliği ifade etmediği gibi onun hareketsizliğe sürüklenmesi de gerekmez .... Tarihselcilik, isteklerimiz ve düşüncelerimizin, hayallerimiz ve zihni faaliyetimizin korkularımız ve bilgilerimizin çıkarlarımız ve enerjilerimizin hep bir arada toplumun gelişmesinde yer alan güçler olduğunu tamamıyla kabul eder. O, hiçbir şeyin meydana getirilemeyeceğini söylemez; onun tek söylediği ne hayallerinizin ne de aklınızın kurduğu şeylerin bir plana göre meydana getirilebileceğidir.

Bundan dolayı tarihsel kehanet ve tarihin yorumlanması, iyi düşünülmüş ve gerçekçi her sosyal eylemin temeli olmalıdır. Böyle olunca da tarihin yo-

1- D.Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.160
2- Burada tarih, sadece geriye doğru ve geçmişe değil, aynı zamanda ileriye doğru ve geleceğe de bakan bir anlam ifade etmektedir (Bkz. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s.74)
3- Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s.74

rumlanmasının tarihselci düşüncenin ana görevi olması gerekir ki gerçekte de böyle olmuştur. Tarihselcilerin tüm düşünce ve çabaları, geleceği önceden haber verebilmek amacıyla geçmişi yorumlamayı hedef alır."[1]

E. H. Carr, **Popper**'in bu görüşlerini tenkid etmektedir. Ona göre **Popper** , *"tarihselciliği"* fazlalıkların içine atıldığı bir sepet gibi, tarih hakkında hoşlanmadığı *"bazıları bana sağlam gözüken, bazıları ise korkarım, bugün hiçbir ciddi yazarca savunulmayan"* her görüş için kullanmaktadır.

"Tahminden sakınan ***Hegel****, Açık Toplum'da tarihselciliğin baş papazı olarak sunulmuştur, ama Tarihselciliğin Sefaleti'ne girişte tarihselcilik, 'ana amacını tarihsel tahminler yapmak sayan, toplumsal bilimlere bir yaklaşım ' olarak tanımlanmıştır.* ***Popper****'a kadar 'tarihselcilik' genel olarak Almanca 'Historismus' un İngilizce karşılığı olarak kullanılmıştır, şimdi Profesör Popper 'tarihselciliği' (historisizm) 'tarihçilik' ten (historism) ayırdetmekte, böylece de terimin zaten karışık kullanılmasına daha büyük bir karşıklık eklemektedir."*[2]

M.C.D'Arcy ise *"tarihselcilik"* kelimesini, herhangi bir tarih felsefesiyle özdeş olarak kullanmaktadır[3] Prof. **Gilber Ryle**, **Popper**'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserine yazdığı takdimde, tarihsicilik (tarihselcilik)'i, insanların kendi kaderlerini biçimlendirmeye kalkışmaları olarak tanımlamaktadır.[4]

1- E.H.Carr, *Tarih Nedir*, İletişim Yay. , İstanbul 1987 2. baskı, s.121. Ayrıca bkz. *Tarihselciliğin Sefaleti*, s.3.
2- E.H. Carr, *Tarih Nedir*, s.121-122.
3- M.C.D'Arcy, *The Sence of History: Secular and Sacred*, 1959, s.2 (nakleden: Carr, *Tarih Nedir* , s.122).
4- Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, I.Takdim.

"Tarihsellik", *"tarihselcilik"*, *"tarihsicilik"* kavramlarından doğan bu yoğun ve bulanık anlam çerçeveleri, günümüzde de devam etmektedir. Kavramlardaki bu belirsizlik ve anlam sapmaları, çoğu kez birbirlerinin yerine kullanımlara sebep olmaktadır. **D. Özlem**'in ifade ettiğine göre, özellikle Almanca'dan öbür dillere yapılan tercümelerde bu durum daha da belirgindir. [1]

Julien Freund'un *Beşerî Bilim Teorileri* (s.65-69) adlı eserinden faydalanarak tarihselcilik tiplerini, özelliklerini ve ortak yanlarını bir şekil ile özetlemek, konunun zihinde canlandırılması açısından faydalı olacaktır.

1- D.Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.160; *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.87.

TARİHSELCİLİK

Felsefî

(Klasik Tarihselcilik)

* Tarihsel dünyanın genel bir anlayışının temeli yapar.
* XIX. yy. tarih felsefeleri gibidir.
* Bütün sosyal ve beşerî hadiselerin ancak kategorisi altında, tabiat ve tarih arasında köklü bir zıtlık temeli üzerinde anlaşılır olduklarını zanneder.

Rickert'in tenkidi:
— Felsefî bir fikirden hareket eder.
— Bilim tarihine yabancı bir fikirden hareket eder.

* İKİ ZIT EĞİLİME AYRILIR:

1- A priori bir prensipten (ilerleme, sınıf şavaşı gibi) hareketle bütün beşerî oluşu, dogmatik olarak sistemleştirmeye çalışır.
Gelecek, bu sistemleştirme temeli üzerinde açıklanır iddiasındadır.
2- Tarih, hiçbir kesinlik veya hakikat sağlamaz gerekçesiyle her şeyi nisbileştirmeye yönelir.
Felsefî nihilizme götüren bir şüpheciliği getirmiş olur.

* Klasik tarihselcilik, şuuru, bir basit psikolojik gerçekliğe indirger.

ORTAK ÖZELLİKLER

* BEŞERÎ VARLIĞA BİR ANLAM VERME ENDİŞESİ
* BU SEBEPLE BAZI DEĞERLERİ, YÜCE GAYELERİ GÜNCELLEŞTİRMEYE ÇALIŞIRLAR (Metafizik yönü)

Epistemolojik

(Metodolojik Tarihselcilik)

* Bir dünya anlayışı olmayı reddeder.
* Tarihte, sırf gerçeğin anlaşılabilirlik şartlarından birini görür.
* Yeni Kantçılar
* Psikolojiye imtiyazlı bir statü kazandırmayı reddederler.
* Tarih, ayrıcalıklı ve özgün (orjinal) kendi kendine geçerli bir araştırma yöntemi oluşturur.
Tarih için dışarıdan psikolojik bir temel aramaya gerek yoktur.
*Beşerî ilimlerin bağımsızlığı, onların statüsünün kendilerine özgü bir mantığa göre incelenmesini gerekli kılar. İlmin sırf genel ile ilgilendiğini sanmak hata olur; tekilin ve ferdînin tahlili ve yeniden inşası da ilmin konusudur.
İlim, kavramlarla hakikatin yeniden inşasıdır. Bilimsel bilgi (ilmin bu karakterine bağlı olarak) iki yön takip eder;
1- Genel kanunların araştırılması (tabiatla ilgili yön).
2- Tekilin (ferdînin) araştırılmasına yönelmiş tarihsel yön.
Her iki yön de geçerlidir.
Birinin diğerine üstün veya geçerli olduğu iddia edilemez.

ÇÖZÜM:
Tabiat ilimleri ile tarihsel bilimlerin sınırlanmasına mantıklı ispatlar getirmek.

Tarihselcilik kavramının; tarih felsefesi, hermenötik (yorumbilim), linguistik (dilbilim) gibi çeşitli alanlarda kullanılışını [1] ifade ettikten sonra şöyle bir soru akla gelebilir:

Tarihselciliğin kullanıldığı çeşitli biçimlerini birleştirecek, birbirine bağlayabilecek ve aynı zamanda ona göreceli açık bir anlam verebilecek bir ayırıcı özelliği yok mudur ?

Bu soruya, *The Encyclopedia of Philosophy*'de verilen cevap şöyledir:

"Tarihselcilik (Historicism)'in anlam sapmaları ile ilgili bütün meselelerinin bu yolla çözümlenebileceğini iddia etmeksizin aşağıdaki tanımın, bu amaca yaklaşık bir tanım olduğu söylenebilir.

Historicism, bir şeyin tabiatının yeter derecede anlaşılması ve değerinin yeteri kadar takdir edilmesinin, o şeyi, işgal ettiği yere ve gelişim süreci içerisinde oynadığı role göre düşünmekle (gözönüne almakla) elde edilebileceğine inanmaktır.

Bu tanımın Tarihselciliği özel bir weltanschaung (dünya görüşü) olarak değil, tam aksine açıklama (explanation-erklärung) ve değerlendirme (evaluation) ile ilgili metodolojik bir inanç olarak nitelendirdiği görülecektir.[2]"

Aynı eserde, **Popper**'in kavram üzerindeki tartışmalarını konuya açıklık getirdiği, tarihselciliği metodolojik bir ilke olarak tasavvur etmenin tercih

1- Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*'nde (Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul 1954-1955, I.137) "Historisme; bir yerde karşılığı görülememiştir ......, tarihîye" karşılığını verir. Sonra da "bu, iki manalı ve müphem bir tabirdir..... Pek kolayca kelime münakaşalarına götürdüğünden bu cinsten birçok tabir gibi kendisinden sakınmalıdır." demektedir.
2- *The Encyclopedia of Philosophy*, IV. 24

edilmesinin doğru olacağından bahisle bu kavramı bir ve aynı welthanschaung'un temsilcileri olarak **Hegel**, **Comte**, **Marx** ve **Spencer**'in düşünceleri kadar farklı görmenin yanıltıcı olacağı ifade edilmektedir. [1]

"Bununla birlikte metodolojik bir prensip olarak tarihselciliğin en temel özelliği, onun geçmiş olaylar hakkındaki bütün açıklama ve değerlendirmelerdeki önceden varsayılanın düşüncesi olmasıdır. Bunu açarsak şöyle demek gerekir:

Her olay, merhalesi olduğu daha geniş bir sürece ve o süreçte oynadığı role göre gözönüne alınarak anlaşılabilir. Sadece bu sürecin tabiatının anlaşılması yoluyla bir kimse, somut olayları tam olarak anlayabilir ve değerlendirebilir. Kısmen her olayı daha geniş gelişimsel süreçle irtibatlandırmanın üzerinde bir vurgu olduğu içindir ki tarihselcilik, holism ve tarihî tahmine (öngörü) olan inançla bir tutulur olmuştur. ***Popper****, bu yüzden durumu karakterize ederken 'Historicism' kavramı ile kendi kullanışını, kavramın diğer daha sık kullanımlarından ayırma eğilimini benimser.*

Burada önerilen tanım, kavramın pek çok kullanılış biçimlerini özetleme, farklı göründükleri yerlerde bile birbirleriyle irtibatlandırma girişimidir."[2]

Bu konunun başında esbâb-ı nüzul-tarihsellik meselesi ilişkisinin anlaşılması ve değerlendirilmesi, tarihsellik-tarihselcilik kavramlarının açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır denilmişti. Kavramın tarihsel süreci incelenirken görüldü ki *"tarihselcilik"*, Batı düşüncesinin kartezyen dünya anlayışıyla

1- *The Encyclopedia of Philosophy*, a.y..
2- a.g.e..

kilitlenen zihinlere hermenötik metodla bir açılım getirme çabasıdır veya **Julien Freund**'un dediği gibidir:

"Tarihselliğin temel fikri şudur: Sonuç olarak tabiat bilimleri ve beşerî bilimler, ne sonuçlarının bilimsel geçerliliği ne de konuları bakımından farklıdırlar. Çünkü aynı gerçeklik, disiplinlerin beriki veya öteki kategorinin konusu olabilir; fakat metodlarına gelince ancak bu noktada birbirlerinden ayrılabilirler."[1]

Tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarının içinde doğup-geliştiği ortam ve şartlar gözönüne alındığında ve bütün anlatılanlar ışığında değerlendirildiğinde, bu terimlerin, Batı düşünce sistemine ait çok geniş bir anlam alanına sahip olan kavramlar olduğu gerçeği anlaşılmış olmalıdır.

1- *Beşerî Bilim Teorileri*, s.75. Ayrıca bkz. aynı eserin "Sonuç, Askıda Bir Mesele" bölümü, s.101-103.

II- TARİHSELLİK ve ESBÂB-I NÜZUL

- Ne kadar modernsiniz !
- Eğer Ortaçağ'da yaşasaydınız,
Siz de öyle olurdunuz ![1]

Tarihsellik kavramını, önceki bölümde doğuşu, gelişimi ve kullanıldığı anlam çerçeveleri açısından ele alarak incelemiş, kavramı tanıtmaya çalışmıştık. Görüldü ki tarihselliğin, Batı düşünce tarihinde Aydınlanma öncesine dayanan, Aydınlanma sonrasından bu asrın başlarına kadar ulaşan, modernite ve postmodernite ile ilgili uzun bir geçmişi vardır. Dolayısıyla tarihsellik kavramı, kullanılmak istendiğinde bu vakanın gözardı edilmemesinin yerinde bir tavır olacağı açıktır.

Bu konuyu tekrar vurgulamakla tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarını İslâm kültürü alanına taşıyamayacağımızı söylemek istemiyoruz. Vurgula-

1- Thomas Hardy, Judel'Obseur, albin Michel, 1950, s.147. (Nakleden, Abdullah Laoui, *İslâm ve Modernlik*, (çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu), Milliyet Yay., İstanbul, 1993, s.65).

mak istediğimiz, bu kavramlar ve benzerleri İslâm düşüncesi içerisinde değerlendirilirken, geçirmiş oldukları tarihsel süreç ve mana sapmalarının gözönünde bulundurulmasının isabetli olacağıdır. Bu ifadeyi biraz daha açmak gerekiyor.

Tarihsellik ve tarihselcilik kavramları Batı düşüncesinde ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak, beşeri ilimler-tabiat ilimleri ayırımı epistemolojik bir çatışmaya dönüştüğünde ortaya çıkmış kavramlardır. Bu asrın ortalarından itibaren tabiat ilimlerindeki yeni keşifler, yeni teknolojilerin doğmasına sebep olunca beşerî ilimlerin statüsü üzerindeki tartışmalar da felsefenin ana meselesi olma imtiyazını kaybetmişti. Artık çağdaş ilim, bilim ve teknolojinin peşinden koşmakta, bilim ve teknolojinin ortaya çıkardığı meselelere çözüm aramaktadır.[1]

Bu durum insan-tabiat ilişkilerinde bugün bizzat yaşadığımız problemlerin ortaya çıkmasına ve devam etmesine sebep olmuştur. *"Artık insanın ne olduğu, hakikatın ne olduğu konusunda karar veren insan aklı değildir. Bu konularda tabiat ilimleri karar vermektedir. Bu şartlar altında insan aklı gittikçe kendi yaratımlarınca ortaya konan 'iklim'e bağlı olmaktadır"*[2]

Halbuki İslâm, beşerî ilimler ile tabiat ilimleri arasında organik bir ilişki görür. İnsanla tabiatı birbirinden ayırmaz.

Kâinattaki (kosmos) düzenin, ilahî lütfun ve be-

1- J.Freund, a.g.e., s.87; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev. N.Şişman), İnsan Yay., İst. 1985, s.13-14; *İnsan ve Tabiat*, (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İst. 1982, s.93.
2- Frithjof Schon, *İslâm'ı Anlamak*, (çev.M. Kanık), İklim Yay., İst., 1988, s.47. Bu konuda ayrıca bkz. F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (çev. M.Armağan), İnsan Yay. İst. 1989.

reketin ihsanı olduğuna dikkat çeker.[1] İnsan bu düzende, bu sistem içerisinde diğer varlık kategorileri arasında çok özel bir yere sahiptir. Çünkü o diğer varlık kategorilerini (hayvan, bitki, cemadat) de fıtratında bulunduran ve kâinatta ilahî ihsan olarak ne bahsedilmişse kendine *"musahhar"* kılınan fiilî ve kavlî vahye muhatap olan bir varlıktır. Yani o, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.[2]

Onun içindir ki her şeyin ismi ona öğretilmiştir.[3] İşte bu sebeple insanla tabiat birbirinden ayrılmaz bir bütünlük oluştururlar.

İnsanla tabiat arasındaki bu bütünlüğün köklü ilişkinin temelinde ise her iki varlığın da fıtratlarına uygun hareket etme metodunun *"vahiy"* kaynaklı olması vardır. Dolayısıyla insanın hali kainata da yansımaktadır.[4]

O halde İslâm, kâinata, tabiata ve beşere (yani bütün varlığa) tamamen farklı bir dünya görüşü ile bakmaktadır. Dolayısıyla kâinata, tabiata ve beşere bu açıdan bakmayan dünya görüşleri ile ilgili olan tarihsellik ve tarihselcilik kavramları, bu bağlantılar kavranmaksızın anlaşılamaz. Yani *"Batı düşüncesi ve dünya görüşü"* nün bu kavramları oluşturduğu fikrî zemin ve süreç iyice bilinmeden bu kavramların dünyasına, anlam çerçevelerine nüfuz edilemez.

Öte yandan Batı düşüncesine, Batı dünya görüşünü oluşturan fikrî zemin ve serüvene muttali ol-

1- Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s.122-123; *İslâm ve İlim*, (çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İst. 1989, s.3.
2- 2/Bakara 30; 6/En'âm 165; 7/A'râf 69,74; 10/Yûnus/4, 73.
3- 2/ Bakara 31.
4- Krş. S.H. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s.123.

mak, bu kültüre ait kavramları İslam kültürüne taşımamız için yeterli de değildir. İslam'ın kainata (dolayısıyla da beşerî ilimlere-tabiat ilimlerine) bakış açısı, asrın lisanı ve anlayışı üzere ortaya konmadıkça [1] bu kavramları kendi kültürümüze mal edemeyiz, içselleştirmeyiz kanaatindeyiz.

İslâm kültürü diğer kültürler ile karşılaştığında tarihte bunu yapmıştır. Meselâ **Kindî**(260/870), **Farâbî** (339/950), **İbn-i Sina** (428/1037), **Gazâlî** (505/1111), **Nasıruddîn et-Tûsî** (672/1273) ve **Molla Sadra** (1051/1641) gibi müslüman ilim adamlarının, ilimlerin tasnifi meselesiyle uğraşmalarının sebebi budur.[2] Yani onlar, temasa geçtikleri kültürlerin kavramlarını ve o kavramları kullanan ilimleri İslâm kültürü ile bütünleştirme çabası içinde olmuşlar; bunun için de bilgi hiyerarşisi ile özellikle ilgilenmişlerdir.[3] Çünkü kültürde bilgi esastır. *"Bilgi çeşitleri aynı zamanda kültür unsurlarını teşkil eder. İnsanlar varolanların bilgisini onlara farklı açılardan bakarak, farklı metodlar kullanarak elde eder. Böylece bilgi türleri (din, felsefe, bilim, sanat, düzensiz bilgi, büyüsel bilgi) doğar."*[4] Bütün bu bilgi çeşitleri ise hayatı anlamak ve anlamlandırmak için varolanlar hakkında bilgi verir. Her birinin tanıma, tanıtma, anlama, anlamlandırma yolları, metodu, üslûbu, fonksiyonu farklıdır. İnsan; zamana, mekâna,

---

1- Bu konuda bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim*, s.13-14; İsmail Râcî el-Fârukî-Luis Lâmia el-Fâruki, *İslâm Kültür Atlası*, (çev. M.O. Kibaroğlu- Z.Kibaroğlu) İnkılâp Yay., İst. 1991, s.343-363.
2- Birinci bölümde temas edilen kavram karmaşasının bir temel sebebi olarak bu durumu göstermek mümkündür.
3- S.H.Nasr, *İslâm ve İlim, s.13-27; İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.14; *İnsan ve Tabiat*, s.10-11, 14; İsmail Fâruki-L.Fâruki, a.y.; ayrıca bkz. Farâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, (çev. Ahmet Ateş), MEB Yay, İst. 1986, s.46-49 (çevirenin önsözü).
4- Necati Öner, "Kültür", *Felsefe Dünyası* sayı:2 (Aralık 1991), s.3.

ihtiyaca göre bunların birini kullanır. Bu bilgi türlerinin kullanımının bütünü, kültür denen şeyi meydana getirir. Kültürün bir kısmı onu inşa eden bir millete özgüdür. O milletin zihniyetini, damgasını taşır (ÖZGÜ KÜLTÜR). Kültürün bir kısmi da bütün insanlığa hastır. Herhangi bir milletin damgasını taşımaz, milletlerin ortak malı gibidir (ORTAK KÜLTÜR).[1]

İşte tarihsellik-esbâb-ı nüzul ilişkisinde özellikle vurgulamaya çalıştığımız konu budur. Yani tarihsellik ve tarihselcilik kavramları, Batı'nın özgü kültürüne ait kavramlardır. Batılı filozof, problemlere bakarken mensup olduğu milletin değer hükümlerinin etkisi altında kalmış, kişiliğini içerisinde yetiştiği toplumda kazanmıştır. Dolayısıyla tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarını kullanırken böyle bir zihin yapısından kendisini kuşatan kültürel ortamdan etkilenmektedir.[2] Çünkü kültür, ferdin varolana bakış açısını farklı kılmaktadır.[3]

İşte bu sebeplerle bir kültürde hâkim olan kavramlar, anlamlar bir başka kültüre kolaylıkla nakledilemez, çevrilemez. Hatta bazıları hiç çevrilemez.[4] O halde başka bir kültürün kavramlarını kullanırken bu boyut nasıl gözardı edilebilir ?

1- Necati Öner, a.g.m., s.4.
2- Krş. a.y.
Bu olayı, Aydınlanma çağını anlatan eserlerde (Bkz. Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, (çev. J.Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İst. 1991; Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İst. 1993, Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), YKY, İst. 1994 bulmak mümkündür.
3- Necati Öner, "Kavram", *Felsefe Dünyası* sayı:7 (Mart 1993) s.5. Bu konuda Mircae Eliade'nin verdiği misaller çok çarpıcıdır. Bkz. *Modern Dünyanın Mitleri*, (çev. S.Kılıç), Dergâh sayı: 38-39.
4- Ernest Gellner, *Postmodernizm-İslâm ve Us*, (çev. B. Peker), Ümit Yay., Ankara 1994, s.100.

Öte yandan tarihsellik ve tarihselcilik kavramları her ne kadar Batı'nın özgü kültürüne ait kavramlarsa da yapıları gereği ortak kültürle etkileşim halindedir. Çünkü *"İnsanın tabiatı,*[1] *insanın varolana bakış açısı bakımından kültür unsurları kategorik olarak üniversaldir".*[2] Yani -daha önce temas edildiği üzere- insan, tarihsel bir varlık olarak zamanı üç boyutu ile reel olarak yaşamaktadır. Bu durum onun tabiatı gereğidir. İşte bu yönüyle tarihsellik kavramı ortak kültüre aittir. Ancak anlam yüklerken, anlam çerçevesini belirlerken, toplumlar farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Tarihsellik bu yönüyle de özgü kültür vasfını oluşturur.[3]

Bu durumu, kavramların oluşum sürecinde daha açık bir şekilde görebiliriz. İnsan bir kavram üzerinde düşüncelerini açıklarken bir varolan hakkındaki bilgisini ifade etmekte, bir varolan hakkında hükümler vermektedir. Kavramlar arasında bağ kurarak bilgi aktarmakta, böylece kavramları belirginleştirmektedir. *"Bu bakımdan kavram, deyim yerindeyse varolanın kütüğüdür (registre). Bu kütük kapanmayan bir kütüktür. Varolan tanındıkça, ona nüfuz edildikçe kütüğe kaydedilen hükümler çoğalır. Önceden verilen hükümler değişebilir de. Bu yüzden bir kavramın içeriği sürekli değişir. İnsan bilgisinin değişip gelişmesi de bu anlamdadır."*[4] Ancak kavramın seçikliği değişmez.[5]

Şimdi insanın fıtratından kaynaklanan bu durumu tarihsellik kavramı için tekrarlayalım.

1- Fıtratı
2- N.Öner, a.g.m., s.5.
3- Krş. a.g.m.
4- Necati Öner, *"Kavram"*, s.4.
5- Bkz. *"Giriş"*, (kavramın seçiklik özelliği).

İnsan tarihsellik kavramı üzerine fikir beyan ederken, bir varolan hakkında bilgisini ifade etmektedir. Tarihsel olan ne ise onun hakkında hükümler vermektedir. Zihnindeki diğer kavramlar arasında bağ kurarak bilgi aktarmakta, böylece tarihsellik kavramının tarifini belirginleştirmektedir. Ancak tarihsel olanı tanıdıkça, bu kavrama nüfuz etmekte, yeni hükümleri zihnine bir kütüğe kayıt eder gibi kaydetmektedir. Bu yüzden tarihsellik'in anlam içeriği sürekli değişmektedir [1] (kavramın *"açıklık"* özelliği).

O halde kavramın anlam çerçevesinin değişmesi insanın fıtratından, varoluş şartlarından ve *"kavramın mahiyeti"*nden kaynaklanmaktadır.[2]

Her ferdin bilme gücü alış kabiliyeti aynı değildir. Ayrıca her ferdin varolana bakış açısı farklıdır. Birincisi vehbîdir. Yani doğuştandır, sonradan kazanılmış değildir. İkincisi ise Cenab-ı Hakk tarafından ferdin hür bırakıldığı alanla ilgilidir. Bu alan, onun kendini, hayatı ve evreni anlamlandırması ile ilgilidir. Bu alan, ferdin varolanı algılayışına temel oluşturur, onun dünya görüşünü teşkil eder.

Ferdin dünya görüşünün oluşmasında ise kültür esastır. Çünkü kültür, insanın varoluşunun oluşmasını ve onu hissetmesini temin eder.[3]

Demek oluyor ki *"tarihsellik"* bir kavram olarak oluşum süreci bakımından ortak kültüre aittir. Açıklık özelliği dolayısıyla da özgü kültüre ait bir kavramdır. Aslında bu bütün kavramlar için reel bir du-

1- Birinci Bölüme tekrar bakılırsa bu durum somut bir şekilde görülecektir. (Ayrıca bkz. "GİRİŞ" .(kavramın *"açıklık"* özelliği)
2- Necati Öner, *"Kavram"*, s.4-5.
3- Necati Öner, "İnsanda Öz ve Varoluş", *Felsefe Dünyası* sayı:1 (Temmuz 1991), s.11.

rumdur.

Bu açıdan bakıldığında tarihsellik kavramının İslâm kültüründe kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kültür farklılığı gözönünde bulundurulmak şartıyla.

Öte yandan İslâm kültüründe bu kavramın hangi terimlerle ve hangi anlam çerçevesinde ve içerikle kullanıldığı ise ayrı bir çalışma konusu olarak incelenmelidir.

Şimdi bütün bu ifade edilenler çerçevesinde esbâb-ı nüzul ile tarihsellik kavramı arasında nasıl bir ilişki kurulabilir sorusuna cevap aramak istiyoruz. Böyle bir arayışa öncelikle *Kur'ân-ı Kerîm*'in tarih ve tarihsel bilgi alanındaki genel ilkelerinden hareketle başlamanın daha yerinde olacağı kanaatindeyiz.*

Kur'ân-ı Kerîm insanı ana konu ve insana hidayet rehberi olmayı ana gaye edinmekle tarih ve tarihsellik bağlamında temel karakteristiğini ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü insan her zaman geçmişe mâl olacak, bir *"şimdi"* nin kalıcı ve belirgin izlerini yaşatarak kendini sürdürmeye, aynı zamanda, bu gününü dünle doğrulamak için nereden geldiğini, kendinden önce neler olduğunu bulmaya çalışan bir varlıktır.[1] Bir başka deyişle insan, tarihsel bir varlıktır ve bu insanın varlık koşullarından bir tanesidir.

Bu sebepledir ki *Kur'ân-ı Kerîm*'in hemen her sûresinde mutlaka ya insan ve insan toplulukları ya

---

* *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü* (Şule Yayınları, İst. 1995) isimli çalışmamızın 315-330. sahifeleri arasının gözden geçirilmiş şeklidir.

1- Krş. ML, XI. 902 (Tarih Maddesi).

da onlarla ilgili *"olgular"* ve *"olaylar"* anlatılır.[1] Dolayısıyla *Kur'ân*, tarih ve tarihsel olanı, geçmişi, yaşanılan zamanı ve geleceği ile bir bütün halinde insanın faaliyet sahası olarak görmektedir.[2]

Aslında bu olguyu gayet doğal görmek gerekir. Çünkü *Kur'ân-ı Kerîm*, insanın sadece tarihsel varlık koşulu ile değil bütün varlık koşulları ile uyumlu ve o koşullara cevap veren bir ilahî mesajdır. Yani o, Kur'ânî kavramı ile fıtrata hitap eden, insanın fıtrî ihtiyaçlarını en mükemmel şekilde gözönünde bulunduran bir kitaptır. Bu son derece olağan durumun asıl nedeni insanı yaratan ve *Kur'ân-ı Kerîm*'i inzâl eden varlığın tek ve bir Yüce Allah olmasıdır.

Kur'an-ı Kerîm'in tarih anlayışını bu şekilde özetledikten sonra konumuza dönelim. Esbâb-ı nüzul-tarihsellik kavramı ilişkisine anılan bağlamda baktığımızda, insanın varlık koşulu olarak tarihsel bir varlık olması gerçeğini esbâb-ı nüzul alanına taşımamız gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü nerede ve ne zaman insanla karşılaşırsak orada onun *"varlık koşulları"* ile karşılaşırız. Bu fenomenler insanın,

- Bilen
- Yapıp- eden,
- Değerlerin sesini duyan,
- Tavır takınan,
- Önceden gören ve önceden belirleyen,
- İsteyen,

1- İmaduddîn Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, (çev. A. Ağırakça), Risale Yay., İstanbul 1988, s.8; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, DİB Yay., Ankara 1991, s.149; Ayrıca bkz. S.Hizmetli, *İslam Tarihi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara 1995, s.6-8.

2- Krş. Süleyman Hayri Bolay, *"Kur'ân-ı Kerim'in Tarihe Bakışı"*, Türk Kültür Araştırmaları, Ankara 1985, s.149; S.Hizmetli, a.g.e.

- Özgür hareketleri olan,
- Tarihsel olan,
- İdeleştiren (anlamı veren, değer gören)
- Kendisini bir şeye veren,
- Seven,
- Çalışan,
- Eğiten ve eğitilen,
- Devlet kuran,
- İnanan,
- Sanat ve tekniğin yaratıcısı olan,
- Konuşan,
- Biyo-psişik bir yapıya sahip olan bir varlık olduğunu gösteriyorlar. [1]

İnsanı insan yapan bu fenomenler bize, *Kur'ân*'ın **Hz. Âdem**'le başladığını bildirdiği insanın varlığının (being-mevcudiyet) hep aynı olduğunu gösteriyor. İşte bu insan somut varlık-bütününde temelini bulan, birbirine dayanan ve birbirini gerektiren varlık-koşullarından fenomenlerinden hareket etmektedir. İnsanın görevi, yaratılış ile gelen bu kabiliyetlerinin imkânlarının farkında olmak, şuurunda olmak ve onları vahyin gösterdiği doğrultuda geliştirmeye tüm hayatı boyunca çaba harcamak noktasında tezahür eder.

Şimdi insanın varlık koşulları ışığında esbâb-ı nüzulün vücut bulduğu ve temel bir parçası olduğu *Kur'ân-ı Kerîm*'in nüzul ortamına bakalım.

Nüzul asrı insanı da şüphesiz aktif olan yani

1- Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s.13.

yapıp-eden ve ne yapıp-ettiğini de bilen insandı. Ayrıca duraklama tanımayan hayatı ve onun getirdiği soruları, meseleleri ve yapılması gerekli birçok şeyi çözmeye veya yapacaklarını sıraya koymaya çabalıyordu; buna göre de tavır takınıyordu. Bunu ona sağlayan muhakkak ki *"insan"*ın yapıp etmelerini yöneten değer duygusudur.[1] *Kur'ân-ı Kerîm,* bu değer duygusunun temelini *"akide"* olarak tespit eder.[2]

Kur'ân ile birlikte Sîret-Megâzî kitaplarına baktığımızda o dönem insanının bu *"Kur'ânî değer-duygusunu"* tam anlamıyla idrak ettiklerini görmekteyiz. Onlar, kendi hareketleri arasında bir *"seçme"* yapmayı sağlamak ve *"öne alınacak"* eylemler ile *"sonraya bırakılacak"* eylemler arasında ayırım yapmak için Kur'anî değer-duygusuna yöneldiler. Hazreti Peygamber bu fıtrî olguyu hayata aktarmada önderleri *"örnek insan"* idi.

Bu noktada *Kur'ân-ı Kerîm*'in nüzul ortamına yönelik üslûbundan söz etmek gerekmektedir. *Kur'ân*, toplumun dünya görüşünü, kavramlarını yani tüm insanî yapıp-etmeleri, ilahî mesajla oluşturmak ister.[3] İşte, bu hedef kitlenin yani *Kur'ân*'ın ilk muhatabı olan insanların yapıp-ettikleri esbâb-ı nüzul olabilmektedir. Dolayısıyla esbâb-ı nüzul, doğrudan doğruya nüzul ortamında fiilî olanı (de facto) ve somut hayatı göstermek konusunda aracı deliller olarak değerlendirilebilir.

Bu demektir ki *Kur'ân* vahyi, nâzil olduğu fikrî, sosyal ve manevî çerçevede (Mekke'de olsun, Medine'de olsun) var olan

1- Krş. T.Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.13.
2- 23/Mü'minûn 57-61; 48/Feth 29; 57/Halid 7.
3- Aslında bu olgu fıtrî sosyolojik bir gerçektir. H.Freyer bu konuda şunları söyler:

1- İnsanî birçok probleme,

2- İnsanların bu problemlerden kurtulmak ve rahatlamak arzularına

cevap vermiştir. Bu durum yirmiüç yıl sürmüştür. Vahyin tamamlanması ve Hz. Peygamber'in irtihali ile artık vahiy-insan ilişkisinin bir bölümü olan esbâb-ı nüzul olgusu da son bulmuş olmaktadır.

Esbâb-ı nüzul-tarihsellik ilişkisine bu noktada insanın tarihsel bir varlık oluşu bakımından yaklaşmak mecburiyeti doğmaktadır. Çünkü insanın yapıp-etmeleri *"şimdi"* içinde olup bitmez; onlar, zamanın boyutlarına yayılmışlardır. Zamanın boyutları ise uzayıp giden boyutlar değil, yapıp-etmelerle, onların ürünleriyle, olaylarla doludur[1]. *"Bu, insanın zamanın boyutları arasında bir bağ kurmasını, onları birbirine bağlamasını gerektirir. Bu da ancak bilen bir varlığın işi olabilir. Bunun içindir ki, insan tarihsel bir varlıktır. Eğer insan hayvan gibi yalnızca şimdi içinde yaşasaydı, o zaman insanın yapıp-etmeleri arasında bir süreklilik sözkonusu olmayacaktı.*

Tarihsel bir varlık olan insan, çeşitli durumlar içinde yaşar. Bu durumlar, insanı realite ile karşı karşıya getirirler; hatta onun içine sürükleyebilirler. İnsanın hayatını sürdürebilmesi, bu durumları ideleştirmesiyle, onlara bir anlam vermesiyle, onlarda bir değer görmesiyle gerçekleşebilir.

İnsan, içinde yaşadığı durumlara bir anlam veremediği, onlarda bir değer göremediği zaman onun yapıp-etmeleri sona erer; o, artık yaşayamaz"[1].

"Bundan dolayıdır ki, dünyanın hiçbir gücü, olup-biteni olup-bitmemiş, yapılan-edileni yapılmamış-edilmemiş, yaşanmış olanı yaşanmamış yapacak bir durumda değildir.

Böylece insanın yapıp-etmeleriyle onların ürünleri, olup-bitenlerle onların sonuçları ve yaşanan olaylar, zamanın boyutlarında değiştirilemeyen yerlerini alırlar.

Bütün insan eylemleri, oluşlarında ve sonuçlarında bir süreyi kapsarlar ve kaybolup gitmezler. Onlar, daha sonra gerçekleştirilecek yapıp-etmelerin arka perdesini oluştururlar. Yapıp-etmeler öyle bir varlık yapısına sahiptirler ki, onlar insanı, bir yandan düne, önceki güne, öte yandan yarına, öbür güne bağlarlar. Bugün, "şimdi", yapıp-etmeler için bir orta noktadır. Bu orta nokta dün ile yarın arasında bağ kuran bir düğüm noktasıdır.

İnsanın yapıp-etmeleri onun tarihselliğini oluşturur. Yapıp-etmeler amaçlar, hedefler, değerler, in-

---

"Dinî zihniyetin o dine mensup insanlar arasında paylaşılması ve yayılmasının sonucu:

[DÜNYAYA KARŞI TAKINDIKLARI TAVIR]
– normal dünyevî hayat sürerken,
– gündelik işlerini görürken,
– hatta tabiatı seyrederken dahi bu zihniyetin

tesiri altında kalırlar. Dünyaya karşı takındıkları tavrın dinden ileri geldiğinin şuuruna varsınlar veya varmasınlar, haricî âlemi daima dinlerinin ışığı altında görürler. Bu "zihniyet" dinin insan hayatında etrafı sınırlarla çevrili kapalı bir bölge teşkil etmeyip, kültür ve cemiyet hayatının din dışında kalan kısımlarında da müstemirren (sürekli) mevcudiyetini hissettirmesinin başlıca sebeplerindendir". (*Din Sosyolojisi*, (çev. Turgut Kalpsüz), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1964, s. 71. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 36.)

1- T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 141.

1- T. Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, s.14-15.

sanın hak ve haksızlık, dünya, doğa ve kendisi hakkındaki görüşleri, dinsel inançlar, bilgi gibi faktörler tarafından yönetilirler. Bütün bu faktörler, insanın somut bütünlüğünü oluşturur ve bunun için de insan, tarihsel oluşa bütün olarak, yani bütün 'varlık koşulları' ile katılır."[1]

Esbâb-ı nüzul-tarihsellik ilişkisini insanın varlık koşulları bağlamında inceledikten sonra esbâb-ı nüzulün tarihsellik meselesini tartışmak istiyoruz.

Tarihsellik kavramı *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde şöyle tanımlanmaktadır: [2]

"Tarihsellik (Alm. Geschichtlichkeit) (Fr. historicité) (Es. t. tarihîlik):

1– Tarihsel olanın varlık biçimi.

2– Zamana bağlılık, gelip geçicilik.

3– Tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma. (Ör. Tinin, törenin tarihselliği.)

*4– Bir şeyin gerçekten tarihsel olarak var olduğu olgusu. (Ör. **İsa**'nın tarihselliği.)"*[3]

Tarihsellik sözcüğünün terim olarak ifade ettiği anlamlar bunlardır. İnsan tarihsel bir varlık olduğuna göre onun yapıp-etmelerinin sonucu oluşan esbâb-ı nüzulün tarihsellik kavramı ile bir ilgisi muhakkak ki vardır. Şimdi tarihsellik kavramının tanımıyla gelen anlamlar ışığında esbâb-ı nüzulün tarihselliğine bakalım.

1- T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.141-142.
2- Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İst. 1988 s.171.
3- B.Akarsu, a.g.e., s.171. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*'nde s.399, bir de "tarihsel olanın niteliği..." olarak tanımlar.

Birinci anlam: Tarihsel olanın varlık biçimi.

Esbâb-ı nüzul, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul ortamına ait bir gerçeklik olarak gerçekliğini o dönemde yaşamış kişilerden (Hz. Peygamber ve Ashâbı) ve onların yapıp-etmeleri sonucu meydana gelen olaylardan almaktadır.

Bunun mekân-zaman içinde olmuş, sahîh rivayetle bize ulaşmış musned-merfû haberler olması sebebiyle elle tutulur gerçekliği vardır.

Böyle düşündüğümüzde esbâb-ı nüzulü, tarihsel olanın varlık biçimi, tarihsel olanın niteliği olarak anlayabiliriz. Yani nüzul ortamında ne gibi olaylar olmuş, sorular sorulmuş veya nasıl olmuş da bu âyet veya âyetler nâzil olmuş sorularının karşılığı olarak algılayabiliriz.

İkinci anlam: Zamana bağlılık, gelip geçicilik.

Esbâb-ı nüzulün tarihselliği hakkında zamana bağlılık, gelip geçicilik tanımının isabetli olmayacağını düşünüyoruz.

Öte yandan esbâb-ı nüzul kıssaları, sadece bu kıssaların cereyan edişlerine dair ayrıntılar ve hadiselerin kahramanları bağlamında ele alınabilir. Böyle bir durumda esbâb-ı nüzule yaklaşım bu çerçevede kilitlenmiş olur. Esbâb-ı nüzul kıssalarının, Kur'ân mesajının kendine özgü insanî biçimleri olduğu gözardı edilir.

Halbuki esbâb-ı nüzul kıssalarının bu nitelikleri, zamana bağlı, gelip geçici (tarihsel) niteliklerdir. Yani nüzule sebep teşkil eden kıssaların ve kahramanlarının yapıp-etmeleri zamana bağlı, gelmiş geçmiş (tarihsel) yapıp-etmelerdir. Ama bu anlayışla esbâb-ı nüzule yaklaşmak hatalı bir tavır

olacaktır.

Çünkü, *Kur'ân-ı Kerîm* –nüzul ortamı– esbâb-ı nüzul ilişkisini "insan" açısından değerlendirdiğimizde, *Kur'ân* vahyinin, insanı ve onun varlık koşullarını reddeden değil, aksine insanın varlık koşullarını onaylayan ve insanın onların şuuruna vararak geliştirmesine imkân sağlayan bir mesajı içerdiğini görmekteyiz.

Bu gerçeğin nüzul asrı ve insanı açısından anlamı, *Kur'ân-ı Kerîm*'in o dönem insanının karşısına onların varlıklarını ve varlıklarını oluşturan (kültürel-ahlakî-siyasî-ekonomik) tavırlarını hiçe sayan bir yaklaşımla karşı çıkmamış oluşudur.[1]

Sonraki asırlar ve çağımız insanı açısından bu gerçek, nüzul asrı insanı için neyi ifade ediyorsa onu ifade etmektedir. Çünkü *Kur'ân* vahyinin insanın varlık koşulları ile uyumlu olması, tevhid mesajını veya ilahî mesajdaki bütünlüğü gösterir. Ancak insan, sorumluluğunu yerine getirmeli, bu ilahî mesajı kendi çağına taşımalıdır.

Bu bağlamda esbâb-ı nüzule, *Kur'ân-ı Kerîm* ile insan (birey-toplum) ilişkilerinin bir bölümüne verilmiş ilahî cevap (âyet) olarak yaklaşmak mümkündür. Bunun anlamı, Kur'ân'ın dinî bilincin oluşmasını sağlamak amacıyla esbâb-ı nüzul olgusu çerçevesinde birey ve topluma yönelme üslûbudur. Bu olgu, vahyin nüzul asrı ve insanı için ne kadar gerçek ve geçerli ise, bugünün insanı ve toplumu için de o kadar gerçek ve geçerlidir. Çünkü sebeb-i nüzul ve inen âyet, insanın yapıp-etmeleriyle ilgi-

1- Krş. R.Garaudy, İslâm ve İnsanlığın Geleceği, s.86-87; M. Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s.67-92.

lidir. İnsanın önemli yapıp-etmeleri sürekli olduğuna, insan zamanın boyutları arasında bir bağ kurduğuna ve yalnız *"şimdi"* içinde yaşamadığına göre, onun yapıp-etmeleri arasında bir süreklilik sözkonusudur. Bu da insanın tarihsel bir varlık olmasından kaynaklanır. O halde sebeb-i nüzul ve nâzil olan âyet dolayısıyla oluşan tarihsellik, insanın tarihsel bir varlık oluşu bağlamında değerlendirilmelidir. Böyle bir yaklaşım *Kur'ân-ı Kerîm*'in evrensel ve ebedî mesajından hiçbir şey eksiltmez. Kur'ân mesajı, bütün insanlar ve bütün zamanlar için geçerli bir eylem prensibidir. Bu durumda sebeb-i nüzul, nüzul ortamının somut şartlarına bağlı olarak oluşan Kur'ân mesajının kendine özgü insanî bir biçimidir. Bu sebeple önemli olan, bu tarihsel ic raatlardan bugünün insan meselelerine çözüm bulmaya imkân verecek ebedî ilkeleri yakalayabilmek ve onları hayata aktarıp, uygulayabilmektir.[1]

Üçüncü anlam: Tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma.

Esbâb-ı nüzulü tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma olarak da tanımlamak mümkün değildir. Esbâb-ı nüzul bilgisi, *Kur'ân-ı Kerîm*'in nüzul ortamının temel bir parçası olabilir ama yokluğu halinde Kur'ân gerçeğinin vücut bulması mümkün olamaz diye bir şey de sözkonusu edilemez.

Öte yandan esbâb-ı nüzulün tarihsel koşulluluğunu *"belli bir nedensel bağlantıda etkinin ortaya çıkmasını sağlayan etken"*[2] olarak değerlendirmek mümkündür. Burada nedensel bağlantı, nüzul or-

1- Krş. R. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s.63-65.
2- Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 118. *Lûgatçe-i Felsefe*'de (s. 119): "şart: adem-i mevcudiyeti halinde bir vakanın vukua gelmesi mümkün olmayan şey."

tamında cereyan eden bir hadise veya sorulan bir sorudur. Bu sebepler etkiyi (âyetin nüzulünü) oluşturur. Koşul ise etkinin (âyetin nüzulünün) ortaya çıkışının sebebi değildir, etkiyi oluşturmaz; ama sebebin etkiyi (âyetin nüzulünü) oluşturmasını sağlar[1].

Esbâb-ı nüzulün tarihsel bir gerçek olması ile onun tarihe bağımlı olması da birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü esbâb-ı nüzul dinî bir fenomen olarak, hakikati, tarihsellikten bağımsız olan bir gerçek olarak da düşünülmelidir. Çünkü esbâb-ı nüzul *"orijinal yorum – orijinal tarih"*[2] tir.

Sahâbe, bizzat şahidi oldukları nüzul asrı olaylarını esbâb-ı nüzul olarak merfû-musned hadis olarak aktarmakla bu *"orijinal tarih"*i meydana getirmişlerdir. Bu orijinal tarih, *Kur'ân-ı Kerîm*'in anlaşılmasında insanî suretleri (biçim, form) –yukarıda birçok kez temas edildiği üzere– sonraki benzer insanî suretlere taşımakta temel unsurdur. Dolayısıyla *Kur'ân* daima yaşanan, hayatla içiçe ve insan sorunlarına cevap veren bir kutsal kitap olma özelliğini sürdürür.

1- Bkz. a.g.e..
2- Orijinal tarih kavramı, Hegel'in tarih felsefesinde kullandığı bir kavramdır. Hegel tarih şuurunu kazanma seviyelerini iki aşamada (ferdî şuurun tarihîliği ve felsefî tarih) görür. Orijinal tarih ve düşünülmüş tarih kavramları ikinci seviyede kullandığı kavramlardır. İlkiyle bizzat şâhidi oldukları olayları ayrıntılarıyla anlatan tarihçilerin vakayinâmeleri veya hikâyeleri; ikincisiyle de derlemeler temel alınarak tarihî olguların sebeplerini açıklayan profesyonel tarihçilerin çalışmaları kastedilmektedir. (J. Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, s. 21-22; G.W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer), Ara Yay., İstanbul 1991 2. baskı, s. 11-26; F. Copleston, *Felsefe Tarihi*-Hegel, (çev. A. Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1985, s. 86-93.)
Örnekler için bkz. A. N. Serinsu, a.g.e..

Bu bağlamda, esbâb-ı nüzulün tasnifinde nüzul ortamına ait olmayan, fakat tefsir için yapılan esbâb-ı nüzul rivayetleri olarak değerlendirdiğimiz esbâb-ı nüzulü ise *"düşünülmüş yorum – düşünülmüş tarih"* olarak adlandırabiliriz. Hatırlanacağı üzere bu tür esbâb-ı nüzul, nüzul ortamına ve insanına ait hâdiseleri ihtiva etmez. Sahâbe, Tabiîn, ve Tebei Tâbiîn'in, dönemlerinin olayları karşısında *Kur'ân*'ı anlama çabaları doğrultusunda yaptıkları sebeb-i nüzul değerlendirmelerini içerir. Ama bu yorumlar nüzul ortamına ait esbâb-ı nüzul rivayetleri yani *"orijinal yorum – orijinal tarih"* verileri temel alınarak yapılmıştır. Bu değerlendirmeler bu tarihsel olguların sebeplerini, meselâ belli bir hadisenin vuku buluşunu açıklayarak ve anlayarak Kur'ân-ı Kerîm'i anlamayı hedefleyen sebeb-i nüzul değerlendirmeleridir. Ayrıca *"orijinal yorum – orijinal tarih"* bağlamında yapılmış ve insanın tarihsel oluşa bütün varlık koşulları ile katılmasıdır. Yani zamanın belli bir *"şimdi"*sinde yaşayan insanın kendisinin bulunduğu *"yer"*den ve içinde yaşadığı çağdan hareketle *Kur'ân-ı Kerîm*'i anlama-açıklama gayretinde ulaştığı değerlendirmelerdir.

Şüphesiz böyle bir *"düşünülmüş yorum – düşünülmüş tarih"*, Kur'ân'ı anlamak isteyenlerin, müfessirlerin aynı âyet veya sûre hakkında esbâb-ı nüzulü başka biçimde işlemeleri ve düzenlemeleri doğrultusunda bir başka sebeb-i nüzul değerlendirmesiyle yer değişebilmektedir. Çünkü insan, deneyimlerini de hesaba katmaktadır.

Hayatta sürekli olarak yeni gerçekler, yeni durumlar ortaya çıkar. Bunları biricik tarihsel gerçekler olarak ele almak mümkün olmadığına göre hay-

atın tarihsel esasını, temelini açığa çıkarmak gerekir. Kur'ân'a göre hayatın tarihsel esası ve temeli ise geçmişi, yaşanılan zamanı ve geleceği ile bir bütün halinde insanın faaliyet sahası olarak görmesidir. İşte esbâb-ı nüzule bu bağlamda yaklaşırsak onun Kur'ânî bütünlüğe ait bir olgu olduğunu görürüz. Bu sebeple esbâb-ı nüzul, *Kur'ân-ı Kerîm*'i, onun anlaşılması meselesinde tarihsel bir *"görüş açısı"* içine koyar.

Nüzul ortamına ait bu tarihsel görüş açısı, *Kur'ân*'ı anlamada sınırlayıcı değildir. Esbâb-ı nüzul rivayetlerinin (nüzul ortamına ait veya tefsir için yapılan değerlendirmeler) çokluğu, bu tesbiti doğrulamaktadır. Bu olgu, yorum ve görüş açılarının çokluğu demektir. *Kur'ân-ı Kerîm*'in re'y ile anlaşılması çabalarının bir yönünü oluşturduğu açıktır. Ayrıca **Ebu'd-Derdâ**'nın (36/652)*"Kur'ân'ı tam mânasıyla anlayabilmen için onun birçok vechini görebilmen şarttır."* sözü hatırlanmalıdır.

Dördüncü anlam: Bir şeyin gerçekten tarihsel olarak var olduğu olgusu.

Esbâb-ı nüzul, *Kur'ân-ı Kerîm*'in nüzul ortamının, bu ortamın akışının ve oluşumunun temel bir parçası olduğuna, nüzul ortamında bilfiil vuku bulan hadiseleri gösterdiğine göre, gerçekten tarihsel olarak var olmuş bir olgudur. Meselâ bu anlamda **Hz. Musa**, **Hz. İsa** ve Hz. Peygamber'in tarihsel olduğu gibi.

Esbâb-ı nüzul-tarihsellik kavramı ilişkisine dair ifade edeceklerimiz bundan ibarettir. Görüldüğü üzere esbâb-ı nüzul, mekân-zaman içinde vuku bulması, sahîh (musned-merfû) rivayetle bize ulaşmış olması sebebiyle tarihseldir ve tarihsel gerçekliktir.

Nüzul ortamında cereyan eden hadiselerin, soruların karşılığı olarak da tarihsel olanın varlık biçimidir.

Esbâb-ı nüzul, Kur'ân-insan ilişkisinin bir bölümünde oluşmuş insanî yapıp-etmelerdir. Dolayısıyla her mekân-zaman'da benzeri insanî yapıp-etmelerle temelde benzerlik gösterir. Aslolan bu tarihsel yapıp-etmelerden bugünün insan meselelerine yönelik ilkeleri tespit edebilmektir. Bundan daha önemlisi ise onları amel (eylem) haline getirebilme meselesidir.

Sahâbe'nin musned-merfû rivayetleriyle nakledilen nüzul ortamına ait esbâb-ı nüzul rivayetleri, *Kur'ân-ı Kerîm*'in anlaşılmasında *"orijinal yorum"* olarak değerlendirilebilir. Yine bu rivayetler, *Kur'ân*'ın anlaşılma sürecinde ve *Kur'ân-ı Kerîm* tarihinde *"orijinal tarih"* olarak adlandırılabilir.

Tefsir için olan esbâb-ı nüzul rivayetleri ve değerlendirmelerini ise *Kur'ân*'ın anlaşılmasında *"düşünülmüş yorum"* olarak nitelendirilebilir. Bu tür rivayetler, *Kur'ân-ı Kerîm*'in anlaşılma sürecinde ve *Kur'ân* tarihinde *"düşünülmüş tarih"* olarak değerlendirilebilir.

İşte tarihselcilik kavramı böyle bir kavramdır.

Önceki bölümde ifade edildiği üzere tarihselcilik bir weltanschaung (dünya görüşü) olarak da anlaşılmıştır. Esbâb-ı nüzul ile bu kavram arasındaki ilişki incelenirken *"dünya görüşü"* ve *"hermenötik"* üzerinde durmak gerekmektedir. Bundan dolayı bu konuyu ayrı bir çalışma konusu olarak mütalaa etmekteyiz.

SONUÇ

"İnne mine'l-beyâni le-sihran" (1)
(Hadîs-i şerîf)

Konfüçyüs'e sordular:

"Bir memleketi yönetmeye çağrılsaydınız yapacağınız ilk iş ne olurdu?"

Konfüçyüs, şöyle cevap verdi:

"Hiç şüphesiz dili gözden geçirmekle işe başlardım."

Ve dinleyicilerin hayret dolu bakışları arasında sözlerine şöyle devam etti:

"Dil kusurlu olursa, kelimeler düşünceyi iyi anlatamaz. Düşünce iyi anlatılmazsa, yapılması gereken şeyler doğru yapılamaz. Ödevler gereği gibi yapılmazsa, töre ve kültür bozulur. Töre ve kültür bozulursa, adalet yanlış yola sapar. Adalet yoldan çıkarsa, şaşkınlık içine düşen halk ne yapacağını, işin nereye varacağını bilemez. İşte bunun içindir ki hiçbir şey dil kadar önemli değildir."

1- Buhârî, *Kitâbu't-Tıb*, Bâb:51; *Kitâbu'n-Nikâh*, Bâb:47; Müslim, *Kitabu'l-Cum'a*, Bâb: 47; Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-Edeb*, Bâb:86-87

Tarihsellik kavramı, tarih yapan bir varlık olarak insanın tarih hakkındaki tecrübelerden elde ettiği bilginin bir boyutunu ifade eder. Yani tarihsellik, insanın varlık şartlarından kaynaklanan imkân ve yetenekleri ile bizzat yaşadığı, tecrübe ettiği bir durumla, tarihle ilgilidir.

Dolayısıyla filozofların da bu alan üzerine zihinsel faaliyette bulunmuş olması doğaldır. Onlar, *"tarih"* üzerine tasarımlarına ait bir fikir olarak tarihsel olanın kendilerinde bıraktığı izlenime göre, bu varolanı tanımlamışlardır. Yani onun hakkında hüküm ve değerlendirmelerde bulunmuşlar, içeriğini belirlemişlerdir.

Filozof insan varolanı (tarihsel'i) tanıdıkça, ona nüfuz ettikçe kavram (tarihsellik) hakkında hüküm ve değerlendirmeleri çoğalır. Bu, kavramın içeriğinin / mahiyetinin anlam çerçevesinin değişmesi veya kavramın tarifinin izafî olması demektir. O halde kavramın içeriğini belirlemek, tarif ederek anlam yüklemek (izlenim) subjektif/kişisel nitelik arzeder. Kavram, ferdin hayatı algılayışına / hayatı anlamlandırışına, yani dünya görüşüne (varolana bakış açısına) ve bir de alış kabiliyetine bağlıdır; hem fertlere, hem zamana göre değişir. Bu, kavramın *"açıklık"* özelliğidir.

Öte yandan kavramda değişmeyen objektif / kollektif bir özellik vardır. Bu, kavramın seçiklik özelliğidir. Kavramın seçikliği, bir varolanı (tarihsellik) diğer varolanlardan ayırır. Böyle olunca seçiklik, her zaman, herkeste aynı olur.

İşte bu sebeplerle tarihsellik kavramının mahiyeti/seçikliği yani diğer varolanlardan ayıran niteliği değişmemekte ama izlenimi / içeriği / açıklığı değişmektedir. Tarihsellik kavramını bir felsefî problem kılan, bu ikinci durumdur.

"Tarih nedir ?" "Tarihsellik nedir ?" soruları her felsefe sorusunda olduğu gibi prensip bakımından birçok cevabı olan sorulardır. Çünkü her felsefe sorusu, felsefede o soruya verilebilecek bütün cevap denemelerine açıktır. Dolayısıyla *"tarihsellik veya tarih nedir?"* sorularına eksiksiz, başka türlüsü tasarlanamayan cevaplar verilemez.

Demek ki felsefî kavramlar olarak bu sorulara herkesi tatmin edecek bir cevap vermek güçtür. Nitekim tarih felsefesi, hukuk felsefesi, epistemoloji, hermenötik, linguistik gibi çeşitli alanlarla ilgili olan bu kavramı bu sahalarda çalışan ilim / düşünce adamlarından hemen hepsinin yeniden tarif etme girişimi de bunu göstermektedir.

Dolayısıyla tarihsellik, birçok şekilde tarif edilmiş; her tarif, onun bir yönünü açıklamıştır. Böyle olması da normaldir. Çünkü her kavramın bir tarihi vardır. Bu tarih, gerektiğinde başka felsefî meselelerin içinden geçen veya çeşitli felsefi alanlara temas eden bir tarihtir. Bu tarihsel ve kültürel serüveni gözardı ederek tarihsellik kavramını anlamamız mümkün değildir.

Tarihsellik ve tarihselcilik kavramları, XVIII. ve XIX. yüzyıllar arasında *"tarih"* ilminden ne anlaşılacağı konusundaki felsefi tartışmalar sürecinde ortaya çıkmıştır.

Batı'da tarih yazımına dini sebeblerle ilgi gösterilmemiş, Aydınlanma ile başlayan süreç içerisinde beşerî ilimler kavramı belirince, tarihi ve buna bağlı olarak tarih felsefesini bir problem olarak ele alma yönelişi başlamıştır.

Bu dönemde tabiat ilimlerinin başdöndürücü gelişimi, modern çağın karakteristiği olan *"yeni zihniyet ve yeni kozmos anlayışı"*nı getirdi. Bu ise tabiat ilimleriyle beşeri ilimler arasındaki kopukluğu ve epistemolojik zıtlığı gösteriyordu.

Böylece tarihsellik ve tarihselcilik kavramları, önce Aydınlanma sonra da Modernite'nin oluşturduğu ortam ve şartlarda ortaya çıktı. Bu iki dönemin temsil ettiği dünya görüşüyle (varolana bakma biçimiyle) uyum içinde oldu. Bu kavram, dönemin filozofları tarafından çok çeşitli ve hatta birbirine karşıt anlamları barındıran çok karmaşık bir anlam içeriğiyle kullanıldı.

Dolayısıyla tarihsellik ve tarihselcilik kavramları kullanılmak istendiğinde bu vakıanın gözardı edilmemesinin yerinde bir tavır olacağı açıktır. Bunu özellikle vurguluyoruz. Çünkü bu kavramların, (ve benzerlerinin) İslâm düşüncesi içerisinde değerlendirilmesi halinde, geçirmiş oldukları tarihsel sürecin ve mana sapmalarının gözönünde bulundurulmasının gereğine inanıyoruz.

Nihayetinde Batı düşüncesine ait bu kavramların tarih içerisinde geçirdikleri değişimin, belirli bir kültürün, dünya (varlık) anlayışının, paradigmanın ürünü olduğu unutulmamalıdır. Aksi halde böyle bir geçmişe sahip olmayan Müslüman şark'ta tarihsellik -tarihselcilik problemi üzerinde tartışmanın tutarlı bir zemini olmayacaktır.(1)

1- Bu konuda Zeki Velidi Togan şunları söylemektedir.
"... İslâmlar diğer birçok ilimde, bilhassa tıp, felsefe, riyaziyet, coğrafya, ve hey'etde (astronomi) Yunanca eserleri tercüme ederek onlara Hindlilerden ve saireden öğrendiklerini eklemişler ve kendi tecrübelerine dayanarak bu ilimlerde terakkiler elde etmişlerdir. Fakat tarih sahasında

Kur'ân-ı Kerîm insanla tabiat arasında organik bir ilişki görür. Çünkü insanla tabiatı birbirinden ayırmaz, aralarındaki bütünlüğe ve köklü beraberliğe dikkat çeker. Her iki varlık da öz niteliklerine (yaratılışlarına) uygun hareket etme metodunu *"vahiy"* den almaktadır. Dolayısıyla insanın hali kâinata da yansımaktadır. O halde İslâm, kâinata, tabiata ve beşere (yani bütün varlığa) tamamen farklı bir dünya görüşü ile bakmaktadır.

Müslüman ilim adamlarının, temasa geçtikleri kültürlerin kavramlarına ve o kavramları kullanan ilimlere bakışı bu çerçevede gerçekleşmiştir. Bugün de bu bakış açısının yeniden oluşumuna ihtiyacımız olduğuna inanmaktayız.

Tarihsellik-esbâb-ı nüzul ilişkisinde özellikle vurgulamaya çalıştığımız konu, tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarının Batı'nın özgü kültürüne ait olduğudur. Batılı filozof, problemlere bakarken mensup olduğu milletin değer yargılarının etkisi altında kalmış, kişiliğini, içerisinde yetiştiği toplumda kazanmıştır. İşte o (Batılı filozof), tarihsellik ve benzeri kavramları kullanırken böyle bir zihin yapısından, kendisini kuşatan kültürel ortamdan etkilenmektedir. Çünkü kültür, ferdin varolana bakış açısını (dünya görüşünü) farklı kılmaktadır.

İşte bu sebeplerle bir kültürde hakim olan kavramlar, anlamlar bir başka kültüre kolaylıkla nakledilemez, çevrilemez. O halde bir başka kültüre ait bir kavramı alıp kullanırken bu boyut nasıl gözardı edilebilir ?

---

* tarih felsefesini aksettiren eski Yunan ve Roma eserlerinden hiçbirisi Arapçaya tercüme edilmemiştir."
[Tarihte Usûl, İÜ Edebiyat Fak. Yay., İst. 1969, s.146 (İslam şarkında Tarih Telâkkileri")]

Thomas S. Kuhn'un şu ifadelerini bu münasebetle nakletmek istiyoruz:

"Bazı kavramların tercüme edilebilmesi çok zordur. Yeni bir kavramın formülasyonu yeni bir sözcükler grubunun yaratılmasına yol açabilir. Halihazırdaki dilin özümseyemeyeceği kavramlar vardır. Örneğin bir kediyi bir köpekten ayırdedebiliyoruz ama doğada 'kediköpeği' olarak adlandırmak zorunda olacağımız bir hayvana rastlayacak olsak hayvanları sınıflandırdığımız dilin bu kısmı iflas eder.

*Özellikle tarihçilerin, kendilerinden önceki düşünürleri güncel dil içinde anlamaya çalıştıklarında meseleyi kavrayamayacaklarını bilmeleri gerekiyor. Örneğin **Max Planck**'ın kuramları, bugün anlaşılmaz kabul ediliyor. **Planck**'ın 1919 yılında 'resonatör' dediği şeye tarihçiler bugünkü modern sözcükle 'osilatör' diyorlar ve bu nedenle de **Planck**'ın kuramlarını doğru anlayamıyorlar. Genellikle de tarihçiler, geçmişi bugünün diliyle anlatmaya çalıştıkları zaman ipin ucunu kaçırıyorlar. Bilimin gelişmesini dilin değişmesi izliyor ve dil değiştirmek demek, insanın dünyayı görüş şeklini değiştirmesi demektir."*[1]

O halde fiilen yaşadığımız kavram kargaşasının ve dolayısıyla zihniyet probleminin makul bir çözüme ulaşabilmesinin yolu *"dil"*den geçmektedir. Bunun için mükemmel bir dil olan Türkçemize gereken özeni, ilgiyi göstermeliyiz, dilimizi zenginleştirmeliyiz.[2]

1- *"Dil, bilimin koşullarından biri"*, Yeni Yüzyıl Gazetesi'nde yayımlanmış makale (15 Temmuz 1995).
2- Bkz. N. Öner, "Dil", Felsefe Dünyası Sayı: 3 (Mart 1992), s.2

Türkçe'nin zenginleştirilmesi konusunda son devir Osmanlı âlimlerinin yaptıkları lügat ve ıstılah çalışmalarının taranması, yeni ve kapsamlı bir lügat yapılması çok yerinde olacaktır.[1] Batı'nın yaşamadığımız kavramlarını kullanmaya devam edersek *"dil"* bütünüyle göçüp gidecektir. *"Dil olmayınca millet olmaz, düşünce olmaz."*[2]

Öte yandan tarihsellik ve tarihselcilik ve benzeri kavramlar, her ne kadar *"Batı'nın özgü kültürü"*ne ait kavramlarsa da yapıları gereği *"ortak kültür"*le etkileşim halindedir. Çünkü insanın yaratılışı bakımından kültür unsurları evrenseldir.

Dolayısıyla insan, tarihsellik kavramı üzerine fikir beyan ederken, bir varolan hakkındaki bilgisini ifade etmektedir. Tarihsel olan ne ise onun hakkında hükümler vermektedir. Zihindeki diğer kavramlar arasında bağ kurarak bilgi aktarmaktadır. Böylece insan, tarihsellik kavramının ve benzeri herhangi bir kavramın tarifini belirginleştirmektedir. Ancak tarihsel olanı tanıdıkça, bu kavrama nüfuz ettikçe yeni hükümleri zihnine, bir kütüğe kayıt eder gibi kaydetmektedir. Bu yüzden tarihsellik'in anlam içeriği sürekli değişmektedir (kavramın *"açıklık"* özelliği).

1- Meselâ Babanzâde Ahmed Naim'in psikoloji terimi karşılığı olarak ilmu'r-ruh değil de ilmu'n-nefs tabirini tercihi hakkındaki açıklamaları ve 1000'e yakın kavram karşılığı vermiş olması henüz değerlendirilmemiştir. [bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı*, Şahsiyeti ve Eserleri, Basılmamış çalışma (Şûle Yayınları tarafından baskıya hazırlanmaktadır.)] Ayrıca Osmanlı Devletinin Batı'nın *"Özgü Kültürü"*ne ait kavramları dilimize nakletmek üzere kurduğu *"Telif ve Tercüme Hey'eti"*, *" Terbiye Istılahları Encümeni"*, *"İmla Encümeni"* gibi komisyonların çalışmaları da meçhulumüzdür. İlim alemimize erbabınca kazandırılmalıdır.
2- Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 326. (Bu konudaki görüşleri için bkz. a.g.e., s. 316-326).

O halde kavramın anlam çerçevesinin değişmesinin iki sebebi vardır:

1- İnsanın öz niteliği (fıtratı),

2- Kavramın içeriği (neliği)

Öte yandan her ferdin bilme gücü, alış kabiliyeti aynı değildir. Ayrıca her ferdin varolana bakış açısı farklıdır. Birincisi vehbîdir; yani doğuştandır. Sonradan kazanılmış değildir. İkincisi ise Cenâb-ı Hakk tarafından ferdin hür bırakıldığı alanla ilgilidir. Bu alan onun kendini, hayatı ve kâinatı anlamlandırması ile ilgilidir; ferdin varolanı algılayışına temel oluşturur, onun dünya görüşünü teşkil eder.

Ferdin dünya görüşünün oluşmasında ise kültür esastır. Çünkü kültür, insanın varoluşunun oluşmasını ve onu hissetmesini sağlar.

Demek oluyor ki tarihsellik, bir kavram olarak oluşum süreci bakımından *"ortak kültüre"* aittir. Anlam içeriği dolayısıyla da *"özgü kültüre"* ait bir kavramdır. Aslında bu, bütün kavramlar için reel, somut bir durumdur.

Şimdi, bütün bu ifade edilenler çerçevesinde esbâb-ı nüzul ile tarihsellik kavramı arasında *"ortak kültür"* bağlamında nasıl bir ilişki kurulabilir sorusuna cevap verebiliriz. Bunun için öncelikle *Kur'ân-ı Kerîm*'in tarih ve tarihsel bilgi alanındaki genel ilkeleri zikredilmelidir.

Kur'ân-ı Kerîm'in temel konusunun *"insan"* oluşu, ve insanı hidayete (doğru yola) iletme rehberi olmayı ana gaye edinmesi, tarih ve tarihsellik bağlamında onun temel karakteristiğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân, tarih ve tarihsel olanı, geçmişi, yaşanı-

lan zamanı ve geleceği ile bir bütün halinde insanın faaliyet sahası olarak görür. Bu sebeple hemen her sûrede ya insan ve insan toplulukları ya da onlarla ilgi *"olgular"* ve *"olaylar"* anlatılır.

Buna göre *Kur'ân-ı Kerîm*, insanın tarihsel bir varlık olduğunu ve bunun da insanın varlık koşullarından biri bulunduğunu belirtir. Aslında *Kur'ân*, insanın sadece tarihsel varlık koşulu ile değil bütün varlık koşulları ile uyumlu olan ve o koşullara cevap veren ilahî bir mesajdır. Bu son derece olağan durumun asıl sebebi, insanı var eden varlıkla *Kur'ân-ı Kerîm*'i inzâl eden varlığın aynı, yani Yüce Allah olmasıdır.

Bu noktada *Kur'ân-ı Kerîm*'in nüzul ortamına yönelik üslûbundan söz etmek gerekmektedir. *Kur'ân* vahyi, nâzil olduğu fikrî, sosyal ve mânevî çevrede (Mekke'de olsun, Medine'de olsun) var olan

- İnsanî birçok probleme,
- İnsanların bu problemlerden kurtulmak ve rahatlamak arzularına cevap vermiştir. Çünkü *Kur'ân*, toplumun dünya görüşünü, kavramlarını kısaca bütün insanî yapıp-etmeleri ilâhî mesajla oluşturmak ister. Yani *Kur'ân*, vahiy-insan-hayat bütünlüğünü esas alır.

İşte nüzul asrında *Kur'ân*'a muhatap olan insanlar, dünyevî hayatı sürdürüp gündelik işlerini görürken bu Kur'ânî ilke işlevini yerine getirmiştir. *Kur'ân*-insan-hayat ilişkisinde bu insanî faaliyetlerin (yapıp-etmelerin) bir kısmı nüzul sebebi olabilmiştir. O halde esbâb-ı nüzul, doğrudan doğruya nüzul ortamında fiilî olanı ve somut hayatı göstermek konusunda aracı deliller olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân vahyinin tamamlanması ile vahiy-insan münasebetinin bir bölümü olan esbab-ı nüzul olgusu son bulmuş olmaktadır. Bundan *Kur'ân*-insan-hayat münasebetinin kesildiği anlamı çıkarılamaz. Tam aksine *Kur'ân*, bu ilişkinin devam edeceğini beyan etmektedir.

Nüzul ortamının temel tarihsel bir unsuru olan esbab-ı nüzul,tarihsel bir şart değildir.Yani *Kur'ân-ı Kerîm*'in inzali onun varlığı ile kâim ve yokluğu ile mümkün olamaz denilemez. *Kur'ân*, ilâhî iradenin meşîetiyle (Allah'ın buyurmasıyla, isteğiyle) inzâl olunmuştur. Dış etkenlerin ortaya çıkışı (nüzul sebepleri gibi) onun indirilişinin gerçek sebebi değildir. Çünkü insani yapıp-etmelerin o dönemde dünyanın başka yerlerinde de cereyan ettiği bir gerçektir. Halbuki *Kur'ân*, ilm-i ilâhinin murad ettiği hikmete binaen bilinen ortamda nazil olmuştur.[1]

Öte yandan *Kur'ân-ı Kerîm*'in âyet ve sûrelerinin tertibinin nüzul sebeplerine göre veya nüzul sırasına göre tarihsel yapılmamış olması, son derece önemli bir konudur. Çünkü *Kur'ân-ı Kerîm*, insanı, insanın varlığını, hayatı ve tabiatı anlamlandırmayı hedef alan bir kitaptır. Bunun için kendisini, *"insanlara hidayet rehberi"* olarak tanımlamaktadır. Bunun anlamı, *Kur'ân*'la varlığını anlamlandırmak, onu anlayıp yaşamak isteyen insana, yaşadığı reel hayatın olayları içinde yüzerken, *Kur'ân*'ın o anda iniyormuş gibi olduğunu hissettirmektir.

O halde esbâb-ı nüzul-tarihsellik kavramı ilişkisine;

1- Esbâb-ı nüzulün *Kur'ân-ı Kerîm*'in bütünlüğü

1- Bunun Kur'ân-insan-hayat bütünlüğünü iptal edecek bir durum olmadığı kanaatindeyiz.

içerisindeki yeri,

2- İnsanın tarihsel bir varlık olması bağlamında bakılmalıdır.

Bunun için de esbâb-ı nüzul rivayetlerinin, esbab-ı nüzule yeni bir yaklaşım[1] olarak önerdiğimiz şekilde sınıflandırılması gerekmektedir.

1- Esbâb-ı nüzul rivayetleri: *"Orijinal tarih"*

Sahâbe'nin rivayetleriyle nakledilen nüzul ortamına ait bu tür esbâb-ı nüzul rivayetleri *Kur'ân-ı Kerîm*'in anlaşılmasında *"orijinal yorum"* olarak değerlendirilebilir. Yine bu rivayetler, *Kur'ân*'ın anlaşılma sürecinde ve *Kur'ân-ı Kerîm* tarihinde *"orijinal tarih"* olarak adlandırılabilir.[2]

Böyle yazılmış bir tarih, bize nüzul ortamının somut bir portresini verecek, bizzat yaşanmış olanı tasvir edecektir. Öyle bir hayat portresi ki *"insan"*, beşer olarak varlık şartları ne ise onu icra etmektedir. Ama nasıl icra etmektedir ? Bunu ortaya koyan, Kur'ân'ın nasıl anlaşılıp yaşandığını somutlaştıran bir tarih...

Tefsircinin, hadisçinin, fıkıhçının, tarihçinin kendi açısından baktığı nüzul ortamını hepsine ufuk sunacak şekilde *Kur'ân*-insan-hayat bütünlüğünü anlatan bir tarih...

2- Tefsir için olan esbâb-ı nüzul rivayetleri değerlendirmeleri: *"Düşünülmüş tarih"*

Bu tür esbâb-ı nüzul rivayetleri, *Kur'ân-ı Kerîm*'in anlaşılma sürecinde ve *Kur'ân* tarihinde *"düşünülmüş tarih"* olarak değerlendirilebilir.[3]

1- Bkz. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yay., İstanbul 1994, s.128-129, 280-288.
2- "Esbâb-ı nüzul rivayetleri " nin örnekleri için bkz. A.N. Serinsu, a.g.e..
3- "Tefsir için olan esbâb-ı nüzul rivayetleri" nin örnekleri için bkz. A.N. Serinsu, a.g.e..

O zaman görülecektir ki esbâb-ı nüzul tarihsel olarak *Kur'ân*-insan ilişkisinin bir bölümünde oluşmuş insanî yapıp-etmelerdir. Dolayısıyla her mekan-zaman'da benzeri insanî yapıp-etmelerle temelde benzerlik gösterir. Aslolan, bu tarihsel yapıp-etmelerden, vahyin insanla ve hayatla bu ilişkisinden bugünün insan meselelerine yönelik ilkeleri tespit edebilmektir. Çünkü hayat şekilleri değişse dahi insan ve onun ana karakteri (fıtratı), bu sebeple meydana gelen hadiseler, meseleler, sorular devam ediyor. *Kur'ân-ı Kerîm*'i kendisine hidayet rehberi edinen insan, nüzul sebeplerini ve onun tarihselliğini bu bağlamda değerlendirirse onu anlamada yeni boyutlar keşfedebilir. İnsan, *Kur'ân-ı Kerîm*'i kendi gerçekliğine aktarıp onu amel (eylem-üretim) haline getirebilir. Bu, aynı zamanda onun sorumluluğudur.

Sonuç olarak:

1- Esbâb-ı nüzul-tarihsellik kavramı ilişkisinde özellikle vurgulanması gereken konu, *Kur'ân-ı Kerîm*'in soyut bir düşünce veya düşünüş biçimi değil, yaşanmış, yaşanabilir ve yaşanacak insanın öz niteliğiyle örtüşen bir hidayet rehberi olduğudur.

2- Başka *"özgü"* kültürlere ait kavramları kullanırken yukarıda ele alınan yaklaşım benimsenmeli, kavramların tarihleri, içerikleri (açıklık-anlam çerçevesi) ve kullananların dünya görüşleri gözönünde bulundurulmalıdır.

3- Bu kavramları kullanan ilim adamları ve düşünürlerimizin hem böylesi bir yaklaşımı benimsemeleri hem de kullandıkları kavramı tarif etmeleri gerekmektedir. Aksi halde bu kavramları kullananlar ile onları anlamakta zorlananlar veya anlamak istemeyenler arasındaki *"tartışma"* yapıcı bir

zemine oturmayacaktır. Bu ise İslâm düşüncesinin yeniden yapılanması ümidi açısından çok olumsuz bir düşünce ortamı demektir.

Her yazar, kullandığı bu tür odak kavramlara yüklediği anlamları açık bir şekilde ortaya koyarsa *"tartışma"* için yapıcı bir ortam oluşturulabilir.

4- Hermenötik (yorumbilim), semantik (anlambilim), linguistik (dilbilim) gibi beşerî bilimlerden yararlanabilmemizin, bu alanlara ait yeni kavramları özgü kültürümüze mal edebilmemizin, içselleştirebilmemizin, yani bu kavramları yaşayabilmemizin, anılan tavrın hakim olmasıyla mümkün olabileceği umulur.

5- Böylesi bir yaklaşıma, İslâm kültüründeki tarih anlayışı ile Batı kültüründeki tarih anlayışlarının birbirlerinden beşerî bir ilim olarak tarih'in iki ayrı şekilde mütalaası olarak yararlanabilmesi için de ihtiyaç vardır. (**Babanzâde Ahmed Naîm**, *Tecrîdi Sarîh Tercemesi*'nde (I.74-100) buna bir misal vermiştir. **A. Naîm**, burada hadis usûlüne tarih felsefesi bağlamında bakmıştır. Bunun için de tarih anlayışımızı/felsefemizi ortaya koyan çabalara ihtiyacımız olduğu açıktır.)

6- Esbâb-ı nüzul'den, tarihsel bir olgu olarak tarih-siyer yazımında en isabetli şekilde faydalanmak da bu yaklaşımla mümkündür.

"Esbâb-ı nüzul rivayetleri " ile yazılacak *"orijinal tarih"*, nüzul asrını en sahih şekilde izleme imkânı verecektir. *"Tefsir için yapılan esbâb-ı nüzul rivayetleri"* ile yazılacak *"düşünülmüş tarih"* de çok sayıda insanî faaliyeti/başarıları, *Kur'ân-ı Kerîm*'i anlamak isteyen insanın bakış ufkuna sunacaktır. Bütün bunlar ise siyer-tarih yazımında insanî

faaliyet ve davranışların/başarıların tarihini ortaya koyma, tespit etme imkânı verecek; bu da insanın varlık bilincine katkıda bulunacaktır.

Bu ise esbâb-ı nüzulün, *Kur'ân-ı Kerîm*'in anlaşılmasındaki önemini ortaya koymaktadır. Çünkü bu yaklaşımla esbâb-ı nüzul, nüzul ortamının tarihsel bir unsuru olarak *Kur'ân*-insan-hayat bütünleşmesinin nasıl temin edildiğinin somut örneklerini vermektedir. O halde *"orijinal tarih"* bize *Kur'ân*-insan-hayat bütünleşmesini gösteriyor; *"düşünülmüş tarih"* ise *"orijinal tarih"*'in içinde bulunulan mekân-zamana nasıl uyarlandığını yani *Kur'ân*'ın yaşanabilir olduğunu gösteriyor. *Kur'ân*'ın da halife olarak tanımladığı insandan beklediği *Kur'ân*-insan-hayat bütünlüğünü gerçekleştirmesi değil midir?

BİBLİYOGRAFYA

AKARSU, Prof. Dr. Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988 4.baskı.

BİRAND, Prof. Dr. Kâmıran , *Dilthey ve Rickert'te*

-*Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜİF Yay., Ankara 1954.

- *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, AÜİF Yay., Ankara 1960.

BOLAY, Prof. Dr. Süleyman Hayri, "Kur'ân-ı Kerîm'in Tarihe Bakışı", *Türk Kültür Araştırmaları*, Ankara 1985.

CAN, Prof. Dr. Cahit, *Hukuk Sosyolojisi ve Tarih Açısından Resepsiyon*, Basılmamış doçentlik tezi, Ankara 1982.

CAPRA, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul 1989.

CARR, E.H., *Tarih Nedir ?*, İletişim Yay., İstanbul 1987.

CEYLAN, Doç. Dr. Yasin, "Kavram Üzerine", *Felsefe*

Dünyası Sayı:9 (Ekim 1993) Ankara.

COHEN, Morris, *The Meaning of Human History*, The Open Court Publishing Co., Chicago 1961 8. baskı.

COPLESTON F., *Felsefe Tarihi* - HEGEL - (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1985.

ÇANKI, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Âşıkoğlu Matbaası, İstanbul 1944-1945.

ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993.

DELEUZE, G.-F. Guattari, *Felsefe Nedir ?* (çev. Turhan Ilgaz), YKY, İstanbul 1993.

DENKEL, Prof. Dr. Arda, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, Boğaziçi Üniv. Yay., İstanbul 1981.

ELIADE, Mircae, "Modern Dünyanın Mitleri", (çev. Sadık Kılıç), *Dergâh* Sayı: 38-39 (Nisan-Mayıs 1993), İstanbul.

The Encyclopedia of Philosophy, Editör: Paul Edwards, The Macmillan Co., USA 1967.

FARÂBÎ (339/950), *İlimlerin Sayımı(İhsâu'l-Ulûm)*, (çev. Ahmet Ateş), MEB Yay., İstanbul 1986.

el-FARÛKÎ, İsmail Râci-Luis Lâmia el-Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, (çev. M.O. Kibaroğlu- Z.Kibaroğlu), İnkılap Yay., İstanbul 1991.

FAZLUR-RAHMAN (1919-1988), *İslâm*, (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.

FLEW, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, London 1984.

FREUND, Julien, *Beşerî Bilim Teorileri*, (çev. Bahaeddin Yediyıldız), TTK Yay., Ankara 1991.

FREYER, Ord. Prof. Dr. Hans, Din Sosyolojisi, (çev. Turgut Kalpsüz), AÜİF Yay., Ankara 1964.

FROLOV, İvan (ed.), *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Aziz Çalışlar), Cem Yay., İstanbul 1991.

GADAMER, Hans Georg [d.11 Şubat 1900 Almanya-] "Tarih Bilinci Sorunu" *(Toplum Bilimlerine Yorumcu Yaklaşım)*, (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.

GARAUDY, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, (çev. Cemal Aydın), Pınar Yay., İstanbul 1990.

GELLNER, Ernest, *Postmodernizm-İslâm ve Us*, (çev. B.Peker), Ümit Yay., Ankara 1994.

GÖKA, Erol, "Hermenötik Üzerine", *Türkiye Günlüğü* Sayı : 22 (Bahar 1993), Ankara.

GÜRİZ, Prof. Dr. Adnan, *Hukuk Felsefesi*, AÜHF Yay., Ankara 1985.

HAMPSON, Norman, *Aydınlanma Çağı*, (çev. Jale Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988 7. baskı.

HATEMİ, Prof. Dr. Hüsrev-Yeşim Işıl, *Bir Bilim Dili Mücadelesi ve Tanzimat*, İşaret Yay., İstanbul 1989.

HEGEL, G.W.F. (1770-1831), *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer) Ara Yay., İstanbul 1991 2. baskı.

HİZMETLİ, Prof. Dr. Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, DİB Yay., Ankara 1991.

- *İslâm Tarihi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara 1995.

İMADUDDİN Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, (çev. Ahmet Ağırakça), Risale Yay., İstanbul 1988.

İNAM, Prof. Dr. Ahmet, "Felsefe Sömürüsü", *Felsefe Dünyası* Sayı: 16 (Yaz 1995) Ankara.

İSMAİL Fenni Ertuğrul (1946 İstanbul), *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul Darülfünûnu Edebiyat Fakültesi Neşriyatı, İstanbul 1927.

KLAUS, G.-M.Buhr, *Philosophisches Wörtenbuch*,

veb Bibliographisches Institut, Leipzig 1971.

LAROUI, Abdullah, *İslâm ve Modernlik,* (çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu), Milliyet Yay., İstanbul 1993.

LITTLE, W. - H.W.Fowler - J. Coulson, *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, Guild Publishing, London 1988.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, (1984 İstanbul), *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983 3. baskı.

- "Tarihilik ve Tarihsizlik", Felsefe Arkivi Sayı: 16, İstanbul 1988

- *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

MERİÇ, Cemil, *Sosyoloji Notları*, İletişim Yay., İstanbul 1993.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İstanbul 1982.

- *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev. Nazife Şişman), İnsan Yay., İstanbul 1985.

- *İslâm ve İlim* (çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul 1989.

ÖNER, Prof. Dr. Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara 1982 4. baskı.

- *Tanzimattan sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF Yay., Ankara 1967.

- "İnsanda Öz ve Varoluş" *Felsefe Dünyası* sayı: 1 (Temmuz 1991) Ankara.

- "Kültür", *Felsefe Dünyası* sayı: 2 (Aralık 1991).

- "Dil", *Felsefe Dünyası* sayı: 3 (Mart 1992).

- "Kavram", *Felsefe Dünyası* sayı: 7 (Mart 1993).

ÖZLEM, Prof. Dr. Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

- *Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Ara Yay.,* İstanbul 1990.

- *Mantık*, Ara Yay., İstanbul 1991.

- *Tarih Felsefesi*, Ara Yay., İstanbul 1992 2. baskı.

- *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi Dersleri)*, Prospero Yay., İzmir 1994.

POPPER, Karl, (1902 Viyana-), *Tarihselciliğin Sefaleti*, (çev. Sabri Orman), İnsan Yay., İstanbul 1985.

ROTHACKER, Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, (çev. D. Özlem), Ara Yay., İstanbul 1990.

SCHOUN, Frithjof, *İslâm'ı Anlamak*, (çev. Mahmut Kanık), İklim Yay., İstanbul 1988.

TARÂBÎŞÎ, George, *Mu'cemu'l-Felâsife, Dâru't-Talia*, Beyrut 1987.

TOGAN, Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1969.

TOKATLI, Attila, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara 1973.

TOURAINE, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), YKY, İstanbul 1994.

UÇAR, Prof. Dr. Şahin, *Tarih Felsefesi Yazıları*, Vadi Yay., Ankara 1995.

UYGUR, Prof. Dr. Nermin, "Tarih Felsefesinin Yolu", *Felsefe Arkivi* cilt: 3 sayı : 3.

WATT, Prof. Dr. W.M., *Modern Dünyada İslâm Vahyi,* (çev. Mehmet Aydın), Hülbe Yay., Ankara 1982.

-*Hz.Muhammed Mekke'de* (çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel), AÜİF Yay., Ankara 1986.

YAVUZ Hilmi, *Felsefe Üzerine,* Bağlam Yay., İstanbul 1987.

- *Dilin Dili,* Arma Yay., İstanbul 1991.